

Cartografías de la diáspora

Identidades en cuestión

Avtar Brah

traficantes de sueños
mapas

Cartografías de la diáspora

Identidades en cuestión

Avtar Brah

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

mapas 30

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

Primera edición original: *Cartographies of diaspora. Contesting identities*, Routledge, London, 1996

Primera edición: 1000 ejemplares.
Febrero de 2011
Título:
Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión
Autora:
Avtar Brah
Traducción:
Sergio Ojeda
Maquetación y diseño de cubierta:
Traficantes de Sueños.
taller@traficantes.net
Edición:
Maggie Schmitt y Traficantes de Sueños
C/ Embajadores 35, local 6
28012 Madrid. Tlf: 915320928
e-mail:editorial@traficantes.net
Producción gráfica:
Pardetres.net
910003255
ISBN:978-84-96453-57-9
Depósito legal:M-8937-2011

Cartografías de la diáspora

Identidades en cuestión

Avtar Brah

Traducción:
Sergio Ojeda

traficantes de sueños

Índice

Ek Onkar Sat Nam
Para mi madre, Dhan K. Brah, y en memoria de mi padre, Bachan S. Brah, y mi sobrino, Harjinder (Bhola) Grewal.

Agradecimientos

Durante el verano de 1993, Gail Lewis me visitó en California, donde disfrutaba de un año sabático como Rockefeller Reseach Fellow [Investigador asociado] en el campus de Santa Cruz del Centro de Estudios Culturales de la Universidad de California. La idea de este libro cristalizó en nuestras conversaciones en los cafés de este campus. Sin su ánimo y el de Catherine Hall, Ruth Frankenberg, Lata Mani, Pervaiz Nazir, Ann Phoenix y Nira Yuval-Davies, este libro nunca se hubiera terminado. Les estoy agradecida por su cariño, su diálogo crítico y sus cuidadosos comentarios a varias partes del texto. De entre mis colegas y amigos del Birkberck College (incluyendo a aquellos que se han trasladado), quiero dar las gracias a Laurel Brake, Josie Charlton, Annie Coombes, Barnor Hesse, Jane Hoy, Nell Keddie, Mary Kennedy, Jasbir Panesar, Marie Sangha, Jonh Solomos y Debra Steinberg. Hemos compartido muy buenos momentos que hacían del trabajo un placer.

Los últimos tres capítulos son resultado del trabajo iniciado en el mencionado Centro de Estudios Culturales. Fue un placer tener como colega a James Clifford, entonces director del Centro. Nuestras conversaciones y los seminarios quincenales que organizaba fueron una enorme fuente de estímulo intelectual. No me siento capaz de valorar la importancia de mi participación en el grupo de debate «Discursos sobre la raza», organizado por el Feminist Studies Research Program [Programa de investigación en Estudios Feministas] de la UC–Santa Cruz. Era éste un espacio cordial, donde las ideas surgían dando un paseo con Winnie Breiner, Carla Frecero, Helene Moglen, Dana Takagi, Lisa Rofel y Greta Slobin. Quiero dar las gracias también a los participantes en el grupo de debate sobre diásporas por sus útiles comentarios al borrador del octavo capítulo: Gordon Bigelow, James Clifford, Susan Harding, Galen Joseph, Katie Steward y

Anna Tsing. Le estoy agradecida a Kum-Kum Bhavnani, Angela Y. Davies, Ruth Frankenberg, Lata Mani, Robert Meister y Ritu Meister por ayudarme a sentirme en Santa Cruz un poquito como en casa. Veronica Urban fue tan amable que me enseñó a conducir por el lado derecho de la carretera. ¡Se tiene que haber vivido en Santa Cruz para entender la importancia de saber conducir! También tuve la maravillosa oportunidad de volver a ver a viejos amigos de la UC–Davies. Gracias por todo lo que hicieron por mí a Barbara Cohen, Sandy Larson, John Larson y Wilma Papadogianis.

Quiero agradecer su amistad a Sandra Acker, Mandhu Anjali, Caroline Arewa, Reena Bhavnani, Hansa Chowdhama, Helen Crowley, Philomena Essed, Filomena Fernández, Dorothy Griffiths, Sushila Khoot, Barbara Mayor, Robert Miles, Rehana Minhas, Rafhat Minhas, Rashida Punja, Parminder Vir, Annie Whitehead y Fiona Williams.

Deseo destacar mi deuda intelectual con Stuart Hall; he aprendido mucho a través de un diálogo crítico con su trabajo. Sobre todo, valoro su generosidad de espíritu.

Agradezco a mi familia su apoyo a lo largo de los años. ¡Y de manera especial a Sareeta y Raj por traer el sol! No hay palabras para expresar mi deuda con mis padres. Este libro está dedicado a ellos, con amor y gratitud. También está dedicado a mi sobrino, el hijo de mi hermana, que nos dejó demasiado pronto, hace año y medio.

Agradecimientos de fuentes

Algunos de los siguientes capítulos son revisiones de material publicado con anterioridad. Por su permiso para volver a publicarlo, quiero dar las gracias a: la Open University por el capítulo 1, que apareció por primera vez como «The South Asians» [Los surasiáticos] en *Minority Experience*, curso E354, bloque 3, unidades 8-9, Milton Keynes, Open University Press (1982); The British Sociological Association por el capítulo 2, publicado como «Unemployment and racism: Asian youth on the dole» [Desempleo y racismo: la juventud asiática en el paro] en S. Allen, A. Waton, K. Pucell y S. Wood (eds.), *The Experience of Unemployment*, Londres, Macmillan (1986); la Open University por el capítulo 3, publicado como «Women of South Asian origin in Britain» [Mujeres de ascendencia surasiática en Gran Bretaña] en P. Braham, A. Rattansi y R. Skellington (eds.), *Racism and Antirracism*, Londres, Sage, (1992 [1987]); Jane Aaron y Sylvia Walby por «Questions of difference and international

feminism» [Cuestiones de diferencia y feminismo internacional] en J. Aaron y S. Walby (eds.), *Out of the Margins: Women´s Studies in the Nineties*, Londres, The Falmer Press (1991); la Open University por «Difference, diversity and differentiation» [Diferencia, diversidad y diferenciación], en J. Donald y A. Rattansi (eds.), *«Race», Culture, and Difference*, Londres, Sage (1992); *New Community* por «"Race", and "culture" in the gendering of labour markets: South Asians youth Muslim women and the labour market» [«Raza» y «cultura» en mercados laborales marcados por el género: las jóvenes musulmanas surasiáticas y el mercado laboral], en *New Community*, núm. 19 (3), p. 441-458 (1993); y a la *Feminist Review*, por «Re-framing Europe: en-gendered racisms, ethnicities and nationalisms in contemporany Western Europe» [Resituar Europa: Racismos genizados, etnicidades y nacionalismos en la Europa Occidental contenporánea] , en *Feminist Review*, núm. 45, otoño 1993.

Introducción

Identidades situadas/transcripciones de la diáspora

¿Qué supone reflexionar sobre las políticas de la diáspora en el momento histórico actual? Meditar sobre esta pregunta hizo que me diera cuenta de que toda mi vida ha estado marcada por la diáspora. He tenido «hogares» en cuatro de los cinco continentes: Asia, África, América y ahora Europa. ¿Cuándo se convierte un lugar de residencia en «hogar»? Ésta es una pregunta a la que inevitablemente se enfrentan en algún momento de sus vidas aquellos para los que viajar constituye una especie de nomadismo. Y es una pregunta que casi siempre está intrínsecamente ligada a la política, en el sentido más amplio del término.

Nací en el Panyab y crecí en Uganda. Este hecho aparentemente banal también puede ser visto como la mezcla histórica de una multitud de biografías en el crisol del imperio británico. En ese sentido, mi propia biografía es un recordatorio de la historia colectiva de los asiáticos del sur[1] en lo que solía conocerse como el «África oriental británica». Está historia está apuntalada por una serie de episodios: mano de obra semiesclava reclutada en la India por los británicos durante el siglo XIX para construir vías férreas; la migración en el siglo XX de aquellos que, como mis padres, siguieron el mito que dibujaba África como una tierra de oportunidades; la formación en el África oriental —a través de los efectos de la política colonial— del «sándwich colonial», con los europeos

1 *South Asians* en el original. Se refiere a los habitantes de la península indo-gangética; hemos respetado esta denominación frente al genérico «indios» que se utiliza en castellano, para no obviar las diferencias internas a esta zona, importantes también para la autora. [N. del E.]

arriba, los asiáticos en el medio y los africanos abajo; la reestructuración de estas jerarquías de forma compleja durante el periodo que siguió a la independencia de Uganda del gobierno colonial; los conflictos políticos postcoloniales que dieron lugar al golpe de estado militar que llevó a Idi Amin al poder; la expulsión de los asiáticos de Uganda por parte del propio Amin; la devastación de la guerra civil; y, a finales de los noventa, la incipiente política del actual presidente, Musevni, para animar a los asiáticos de Uganda —repartidos por todo el mundo— a volver al país. De ahí que los temas relativos al hogar, la pertenencia y la identidad hayan sido siempre muy controvertidos para personas como yo. Pero, como se verá más claramente en el penúltimo capítulo, ésta no es una cuestión zanjada —si es que alguna vez lo fue— ni siquiera para aquellos que se consideran seguros respecto de su propio sentido de pertenencia.

Adquirí conciencia relativamente pronto de la importancia política de una *identidad declarada*. En mi último año de instituto, solicité una beca para estudiar en EEUU. Tras un proceso de selección que incluyó mi primer encuentro con el Test de Aptitud Académica, un supuesto «indicador de capacidades», me llamaron para una entrevista. Los candidatos eran entrevistados por un jurado exclusivamente masculino que incluía representantes de varias universidades estadounidenses.

«¿Se ve a sí misma como africana o como india?», me preguntó un norteamericano miembro del jurado.

Había empleado el término «india» en el sentido general que se usaba a menudo en el África Oriental para referirse a todas las personas con ascendencia del sur de Asia. Por supuesto, hacía mucho tiempo que el subcontinente había sido dividido en India y Pakistán: un regalo de despedida del Raj británico.

Al principio esta pregunta me pareció absurda. ¿Acaso no veía que yo era *ambas* cosas? Uganda era mi hogar, tenía el pasaporte ugandés. Allí había pasado toda mi vida a excepción de mis cinco primeros años. Las horas que pasé de niña peinando a mi muñeca en Naviwumbi; supervisando con una paciencia increíble cada detalle de la metamorfosis en ranas de los renacuajos de una laguna; jugando bajo la cálida lluvia que comenzaba a caer en fuertes estallidos cuando menos se esperaba y terminaba también de pronto; el olor de la tierra roja tras las primeras gotas de lluvia, y el placer de trepar a los árboles a coger mangos o ciruelas; el suave susurro del Nilo al abandonar el Lago Victoria; viajes a través

del bosque exuberante y verde junto a la carretera de Jinja (mi ciudad) a Kampala; las tribulaciones (así como las alegrías) de la adolescencia… todo esto y mucho más formaba parte de mi ser. Pero también tenía recuerdos de mi temprana infancia en el Panyab —los deslumbrantes campos amarillos de mostaza, jugar al escondite en los sembrados de caña de azúcar, sentarme a escuchar cuentos de hadas o historias de fantasmas relatados por algún familiar… Recuerdos también de amigos y familia, incluyendo dos hermanas, que dejamos en la India al venir a Uganda. Recuerdo el sentimiento infantil de dolor por el cambio de residencia durante mis primeros años en África, provocado por mi identificación con la profunda añoranza que sentía mi madre por sus hijas y su «hogar» en la India.

«Soy una ugandesa de ascendencia india», contesté. Pareció satisfecho con mi respuesta. Pero, por supuesto, él no podía *ver* que yo fuera ambas cosas. El cuerpo que se encontraba ante él ya estaba clasificado dentro de las relaciones sociales, atravesadas por el género, del sándwich colonial. Yo no podía sencillamente «ser». Tenía que *nombrar una identidad*, sin importar que el hecho de nombrarla ignorara todas las otras identidades (de género, casta, religión, grupo lingüístico, generación…). Éstas no tenían importancia en la entrevista. Ni mi interlocutor habría hecho esa pregunta a alguien con un «aspecto africano». Pero, por el amor de la Diosa, ¿qué es un «aspecto africano» o un «aspecto asiático»? ¿Por qué podría mi aspecto no expresar «africanidad» en Uganda? Al fin y al cabo, el hombre blanco de EEUU me estaba preguntando por mi identidad y, con toda seguridad, esto no podía reducirse a un asunto de «aspecto»… Aunque sé, y sabía entonces, que el «aspecto» tiene una gran importancia en los regímenes coloniales de poder. El aspecto importaba debido a la historia de la racialización de los «aspectos»; importaba porque los discursos sobre el cuerpo habían sido cruciales para la constitución de los racismos. Y el poder racializado operaba en y a través de los cuerpos. Además, dicho poder se configuraba en jerarquías, no solamente entre las categorías de personas dominantes y personas subordinadas, sino también internamente a dichas categorías; esto es, entre los «indios» y los «africanos» en este caso. En el capítulo 5, afirmo que dichas operaciones de poder constituyen modos de *racialización diferencial.* En África oriental, como se verá en el capítulo 1, tales jerarquías fueron engrasadas con los imperativos económicos y políticos que dieron forma al sándwich colonial.

«¿Por qué desea estudiar en EEUU, tan lejos de su casa?», me preguntó otro hombre blanco.

¡Ah! Así que sí reconocen que Uganda es mi hogar, pensé. Pero también sabía que el concepto de «hogar» en las dos preguntas era cualitativamente diferente. La primera pregunta invocaba «el hogar» como un significante a la vez flotante y fijo, una invocación a los relatos de «*la* nación». En discursos racializados o nacionalistas, esta palabra puede convertirse en la base de afirmaciones —en el sentido proverbial «powelliano»[2]— tales como que un grupo asentado «en» un lugar no tiene por qué ser necesariamente «de» ese lugar. Idi Amin afirmó que las personas de ascendencia asiática no podían ser «de» Uganda, independientemente del tiempo que hubieran vivido allí. En Gran Bretaña, los discursos racializados de la «nación» siguen contribuyendo a mantener a las personas de ascendencia africana o asiática, así como a otros grupos, fuera de la nación. En la antigua Yugoslavia, una construcción similar del concepto «nación» ha sido la principal impulsora del genocidio conocido como «limpieza étnica». En la India actual, la derecha religiosa considera a los musulmanes fuera de la «nación».

Por otro lado, en la segunda pregunta hay implícita una imagen de «hogar» como el lugar de la experiencia vital cotidiana. Es un discurso sobre «el lugar de una», el sitio donde lo mundano y lo inesperado de la práctica diaria provocan el sentimiento de arraigo. «Hogar» aquí tiene connotaciones de redes familiares, de parentesco, de amigos, colegas y otros. Hace referencia a la geografía física y social que se experimenta en términos de vecindario o ciudad natal. Es decir, una comunidad «imaginada» principalmente a través del encuentro diario. Este «hogar» es un lugar que sigue ligado a nosotros incluso en momentos de intensa alienación del mismo. Es el sentimiento de «sentirse en casa».

«Quiero ir a América para obtener una preparación que me permita volver y ayudar a mi país», respondí, con el orgullo patriótico juvenil propio de la generación postcolonial.

Creíamos en el progreso, soñábamos que podríamos hacer las cosas mejor. Yo aún no conocía los inconvenientes del patriotismo.

¡Ahí estaba! Mi Yo idealista deleitándose con lo que veía como amor por «mi país». Es quizá debido al recuerdo de momentos como ése que nunca me ha parecido demasiado desconcertante que personas normales, como tú

---

2 En relación a Enoch Powell (1912-1998), político del Partido Conservador, famoso por sus discursos contra la inmigración y las leyes anti-discriminación. Véanse a este respecto los capítulos 1 y 2 y, sobre todo, el capítulo 7. [N. del E.]

y como yo, se dejen llevar por la imaginación nacionalista si tales políticas no se analizan constantemente. En algún momento de nuestra vida la mayoría de nosotros, si no todos, hemos hecho una gran inversión psíquica en sentirnos parte de un «pueblo». Esta necesidad no tiene por qué constituir un problema en sí mismo. Lo importante es la forma en que la construcción «mi pueblo» se constituye y se moviliza en y a través de prácticas económicas, políticas y culturales. ¿Cuándo se convierte la unión a una comunidad y a un lugar, la sociabilidad cotidiana, en *my country right or wrong* [«estaré con mi país, esté en lo correcto o no»]? ¿Cuándo se *esencializa* la especificidad de la experiencia histórica en racismo y nacionalismo? ¿Y qué papel juega el género en estos marcadores de «diferencia»? Estas cuestiones se tratan explícitamente en los últimos tres capítulos.

«También me gustaría ir a América porque no es fácil recibir educación superior siendo una chica», añadí.

«¿Así que tu familia no te apoya?», preguntó el blanco académico de una de las universidades de EEUU.

«Oh no, sí que me apoyan. Especialmente mi padre. El problema es todo lo demás».

Expresiones tales como «relaciones sociales patriarcales» no formaban parte de mi vocabulario entonces, pero a eso es a lo que me refería con «todo lo demás». Ya era una ávida lectora de Nanak Singh, un novelista panyabí, de Amrita Pritam, que escribe en panyabí y en hindi, y de Sahir Ludhianvi, un poeta que escribía en urdu, y todos ellos discrepaban en cuestiones de género, casta y subordinación social. También estaba fascinada por la perspectiva feminista y anticlerical del poeta panyabí sufí de principios del siglo XVIII Waris Sha, quien usaba la leyenda romántica *Heer Ranjha* para articular una poderosa crítica social. Dicha crítica también se hallaba inserta en los escritos de los gurús sijs,[3] y yo estaba profundamente influída por ellos. Pero había encontrado muy poco de su visión en las prácticas de nuestros clérigos locales, quienes a menudo pasaban por alto mis preguntas sobre estos temas con impaciencia e irritación. No hace falta decir que me sentía muy incómoda

3 El sijismo es una religión india que se desarrolló en el siglo XV para superar la división entre el hinduismo y el islam. La doctrina básica del sijismo consiste en la creencia en un único dios y en las enseñanzas de los diez gurús del sijismo, recogidas en el libro sagrado de los sijs, el *Gurú Granth Sahib*. El sijismo combina el monoteísmo estricto (de origen musulmán) con tradiciones hindúes. [N. del E.]

con las instituciones formales de la religión organizada. Por lo tanto, no es una coincidencia que mi deseo de irme «muy lejos de casa» fuera en parte una huida de las restricciones de las relaciones patriarcales que había entonces en Uganda. Pero, por supuesto, los efectos de las relaciones sociales no pueden ser eliminados tan fácilmente, pues dejan su rastro en nuestra psique. ¿Qué relación hay entre afectos, subjetividades, relaciones sociales y política? Esta pregunta subyace en todo el libro, pero se trata explícitamente en los últimos seis capítulos.

Así que me marché a California, y más tarde a Wisconsin. Ser estudiante universitaria en la Universidad de California a finales de los sesenta y principios de los setenta era estar envuelta en el movimiento político estudiantil de EEUU, aunque el campus de Davis de la Universidad de California, donde me matriculé, era una tibia versión del hervidero que se vivía en el campus de Berkeley. Sin embargo, al poco tiempo me vi involucrada en manifestaciones contra la guerra de Vietnam, en el boicot al consumo de uvas organizado por los militantes de los sindicatos agrícolas liderados por Cesar Chávez, y en políticas antirracistas. Las formas que estas luchas adoptaron en los campus fueron muchas y muy variadas. Vivíamos el periodo del Civil Rights Movement [Movimiento por los derechos civiles], del Black Power [Poder Negro], del Student Non-violent Coordinating Committe [Comité de coordinación de estudiantes no-violentos], del Black Panter Party [partido de los Panteras Negras]… Era el auge de la Campaign For Nuclear Disarmament [Campaña para el Desarme Nuclear], del Flower Power [Poder de las Flores], y los comienzos del feminismo de la «Segunda Ola».

De entre los estudiantes que eran llamados a filas al ejército, un número cada vez mayor rechazaba ir a luchar a Vietnam. Algunos de estos «evasores de la conscripción», como les llamaban sus detractores, quemaban los papeles en los que se solicitaba su alistamiento en masivas concentraciones públicas donde cantantes pacifistas como Joan Baez cantaban sus canciones protesta. Las mujeres comenzaban a colocar la política sexual en el centro de la agenda política. Era un tiempo en el que los lemas de «paz» y «amor» se escuchaban a la vez que el vehemente lenguaje de la militancia. Mientras que los hippies repartían flores, los miembros del partido de los Panteras Negras adoptaban tácticas militares contra la brutalidad policial y otras formas de represión política. Organizaciones como los Weathermen (los cuales, de hecho, contaban con miembros mujeres) utilizaban métodos de insurgencia armada. Tengo el recuerdo nítido de haber despertado muy temprano una mañana en Madison, Wisconsin, por lo que parecían ser las primeras convulsiones de un terremoto. Más tarde descubrí que uno de los departamentos de

ciencias del campus había volado por los aires debido a un grupo que protestaba contra investigaciones que, según ellos, estaban implicadas en el crecimiento del complejo militar-industrial. Se sucedían concentraciones, manifestaciones, marchas, seminarios… Había energía y optimismo, se pensaba que el mundo podía ir a mejor, si bien muchos de nosotros éramos increíblemente simplistas acerca de sus contradicciones y complejidad inherente.

Mucho de lo que aprendí sobre la desigualdad en EEUU no fue en los cursos de la Universidad, que tenían poco que decir sobre los temas por los que los movimientos descritos anteriormente se estaban levantando, aunque unos pocos profesores adoptaron algunas de estas preocupaciones. Me interesé mucho en comprender qué destacaban de la cultura americana las prácticas políticas de figuras como Martin Luther King, Malcolm X, Angela Davis o los hermanos Soledad y César Chávez. Un amigo nigeriano que estudiaba en Georgia me introdujo en la historia del racismo en los Estados del sur de EEUU. Cuando asistió a la UC-Berkeley un verano, encontró el Estado de California «liberal» en comparación con el sur. En cierto modo tenía razón, y no sólo porque Berkeley en aquel entonces se prestara a ser vista como el centro de las políticas radicales; sin embargo, sólo había que ir a Oakland o a San Francisco para ver la pobreza en la que vivían muchos negros californianos. Pronto, la violencia del Estado contra los activistas del Black Power en California fue equiparable a cualquier otra perpetrada en cualquier parte del país, y no hacía mucho tiempo que el distrito de Watts en Los Ángeles había presenciado un gran levantamiento de pobres y desposeídos. El despido de Angela Davis, una joven profesora negra de la Universidad de California, por órdenes del entonces gobernador de California, Ronald Reagan, y los miembros del consejo rector de la Universidad, debido a su pertenencia al Partido Comunista, hizo que saltaran a primera plana las políticas de clase, si bien el «lenguaje» de clase no era un tema central en el vocabulario de las políticas estudiantiles.

También encontré muy atractivo el encanto del Flower Power. Mis compañeros estudiantes abogaban por «abandonar el sistema materialista», gritando consignas antibelicistas junto con el *We shall overcome* [Triunfaremos], la canción estandarte del Movimiento por los Derechos Civiles. Estaba impresionada por su práctica crítica pero la mayoría de estos estudiantes tenían orígenes muy acomodados. No había muchos estudiantes negros estadounidenses en Davis. De hecho, había relativamente pocos «estudiantes de color» norteamericanos, para usar la terminología actual de EEUU. Esta categoría la componíamos principalmente nosotros, los estudiantes «extranjeros», como nos llamaban. A medida que me familiarizaba con el tema de

la pobreza en los centros urbanos de California, lo de «abandonar el sistema materialista» cobró un significado diferente. Los pobres tenían poco que «abandonar». Las dulces llamadas al amor y la paz de los «niños de las flores» comenzaban a sonar falsas y utópicas (la querella adolescente de una privilegiada generación de postguerra), aunque la idea de formas de lucha no violentas seguía atrayéndome fuertemente. De niña había crecido oyendo canciones anti-colonialistas en películas indias del periodo de postguerra. Esas canciones aún se oían en la radio en Uganda años después del lanzamiento de las películas. La historia del movimiento independentista de la India no estaba en los planes de estudio de nuestras escuelas, ni tampoco lo estaba la historia de Uganda tras su independencia. Sin embargo, el poder de la tradición oral y de los medios de comunicación hizo que pudiéramos conocer las tácticas de «no violencia» que usaba Gandhi, y las estrategias militantes de figuras como Bhagat Singh. Siempre había sentido ambigüedad acerca de los méritos relativos de esas estrategias de oposición política. Entonces sentía la misma ambivalencia. Pasaba de las enseñanzas de Martin Luther King, quien, como más tarde supe, se vio influido por Gandhi, a los argumentos contra «poner la otra mejilla» que ofrecían los seguidores de Malcolm X. Es un dilema al que nos enfrentamos aún hoy en día al analizar los conflictos globales de los años noventa.

Mi relación con estas formaciones políticas en EEUU estaba inextricablemente ligada a mi estatus como estudiante «extranjera» que «parecía india». No se me catalogó como «asiática», ya que esta palabra se empleaba principalmente para los chinos y japoneses norteamericanos. Las muy publicitadas visitas del grupo de pop de los Beatles a la India en busca de un despertar espiritual hicieron que la meditación trascendental y la música clásica india se consideraran muy *chic* en EEUU. Ésta puede haber sido una de las razones por las que los surasiáticos, en los campus de EEUU, fueran catalogados como «Otros no europeos», sobre todo a través de tecnologías de exotización, si bien por supuesto la propia relación histórica de EEUU con el imperialismo y el colonialismo global no carecía de importancia. Como estudiantes africanos, se nos trataba como no europeos, pero se veía a los estudiantes de África de ascendencia asiática de forma diferente a los africanos negros. A estos últimos, a su vez, se los diferenciaba de los negros estadounidenses. Todo esto tenía importancia, no sólo para los norteamericanos blancos sino también para los norteamericanos negros. Una vez, cuando estaba en Wisconsin, los estudiantes negros estadounidenses estaban planeando una marcha de protesta. Algunos de nosotros, los estudiantes «extranjeros», nos acercamos diciendo que queríamos marchar con ellos. Se nos dijo en términos inequívocos que

aquella era su marcha, y que no podíamos unirnos, aunque podíamos mostrar solidaridad marchando por separado. Ésta fue una importante lección para nosotros. *La política de solidaridad con un grupo es una cosa, y las movilizaciones políticas basadas en la auto-organización son otra muy distinta.* En Gran Bretaña iba a aprender esta lección desde otra posición, más convincente incluso.

Llegué a Gran Bretaña (o *Vilayat*, como a menudo llaman a Gran Bretaña los hablantes panyabíes y urdus del sur de Asia) para una corta visita en mi viaje de vuelta de EEUU a Uganda, y me convertí en una refugiada apátrida por la expulsión de los asiáticos del sur de Uganda por parte de Idi Amin. Desde entonces, Gran Bretaña ha sido mi país de «residencia permanente», utilizando la jerga de las leyes de inmigración. Fui una de las «asiáticas ugandesas» más afortunadas, pues ya estaba en Gran Bretaña en el momento del edicto de Idi Amin. Esto significa que escapé de la experiencia del racismo «frontal» que, como se trata en el capítulo 1, recibió a los refugiados ugandeses cuando llegaron a Gran Bretaña.

Durante los setenta, Gran Bretaña estaba en plena ebullición de políticas de izquierda. Habían tenido lugar grandes manifestaciones contra el proyecto de la Ley de Industria y del Acta de Inmigración de 1971. El gobierno conservador de Edward Heath fue derrocado por los mineros en huelga. Margaret Thatcher, entonces ministra de Educación, fue denunciada por la izquierda con el lema «Margaret Thatcher, ladrona de leche» por abolir la leche gratuita para los niños en los colegios. El Women´s Liberation Movement [Movimiento de liberación de las mujeres] estaba poniéndose en marcha y planteando serios retos a toda clase de ortodoxias. La formación de cárteles por parte de los países productores de petróleo de Oriente Medio comenzaba a dar a probar a los países de Occidente un poco de su propia medicina, la misma que llevaban siglos administrando al «Tercer Mundo»; y esto estaba desatando racismo contra los árabes y los iraníes. Algunas de las principales huelgas industriales de la época fueron organizadas por trabajadores asiáticos y lideradas por mujeres: en Imperial Typewriters, en Grunwicks y en Chix. La diminuta figura de Jaya Ben Patel —erguida, desafiante, con la cabeza bien alta— caminando frente a un cordón de imponentes policías es uno de los iconos más impactantes de este momento «postcolonial» en el corazón de la metrópoli.

Al mismo tiempo, jóvenes negros organizaban luchas colectivas contra el racismo y el acoso policial en Londres, Birmingham, Manchester, Nottingham y Bradford, por nombrar sólo algunos de los emplazamientos

geográficos. Campañas contra la desigualdad, tales como: la práctica del *search under suspicion* [registro por sospecha], el uso por parte de la policía de la ley «SUS» del siglo XIX, inicialmente diseñada contra la clase trabajadora blanca, pero que ahora se centraba en la juventud negra;[4] el Acta para la Prevención del Terrorismo, dirigida contra los irlandeses; la legislación sobre inmigración; la prescripción del medicamento Depo-Provera a las mujeres de clase trabajadora, y especialmente a las mujeres negras de clase trabajadora, como medio para regular diferencialmente las sexualidades;[5] muchas otras prácticas estatales, así como otras dentro del campo de la «sociedad civil», constituían una variedad de nuevos sujetos políticos. Estas políticas motivaban que diversos grupos de gente comenzaran a asociarse de forma solidaria.

Comencé a buscar mis propias coordenadas políticas en medio de estas fluctuaciones. ¿Cómo iba a «situarme» en Gran Bretaña? Por supuesto, esto no podía decidirse de forma totalmente voluntarista. La historia imperial de Gran Bretaña ya me había «situado». A las pocas semanas de estar en Londres me llamaron «paki». Me sorprendió tanto la primera vez que se dirigieron a mí con un nombre racista que me quedé callada. Entonces me di cuenta, de forma distinta a cuando expresaba mi solidaridad con los negros americanos, de cómo sentaba que te llamaran *nigger*. Ya no era una estudiante «extranjera», una visitante de estancia temporal. En absoluto. En aquel momento, como «paki», era una intrusa racial, un sujeto postcolonial construido y marcado por las prácticas diarias en el corazón de la metrópoli. El discurso de «paki» traía ecos de encuentros coloniales. Pero no era un relato sobre los «nativos de fuera», como lo había sido durante el Raj, sino que señalaba a los Otros como inferiores en pleno núcleo de lo británico. Había llegado a Gran Bretaña como una joven adulta, bastante segura de mí misma. Y aún así había sido ultrajada, avergonzada y, lo que es más importante, temporalmente *silenciada* por este brote racista. ¿Cuál puede ser el efecto del racismo en niños pequeños? Había oído formular esta pregunta en EEUU,

---

4 En Inglaterra y Gales, la *SUS law* autorizaba a la policía a retener, registrar e incluso detener a cualquier persona considerada sospechosa de delito. Se basaba en las secciones 4 y 6 de la Ley de vagos y maleantes de 1824. Las comunidades negras la denunciaron en múltiples ocasiones por ser aplicada con criterios racistas y, de hecho, se suprimió en 1981 al considerarse estos abusos una de las razones de los disturbios raciales de 1980 en St. Paul (Bristol) y de 1981 en Brixton, Londres, Toxteth, Liverpool, Handsworth y Chapeltown y Leeds. [N. del E.]

5 Depo-Provera es un medicamento inyectable, que previene el embarazo durante tres meses. Ha recibido numerosas críticas porque los estudios se realizaron casi exclusivamente con mujeres del sur mundial y mujeres pobres de EEUU, en muchos casos sin realizar un análisis riguroso y sin informar debidamente de los efectos secundarios. [N. del E.]

pero ahora mi relación con ella había cambiado. Todos los niños del mundo implicados en esta pregunta habían pasado a formar parte de mi genealogía, y yo de la de ellos. Esto no indica que uno no pueda sentir empatía con aquellos cuya experiencia no se ha compartido, ni que la experiencia garantice cierta autenticidad. Pero existe una diferencia cualitativa cuando esa ficción cambiante a la que llamamos «Yo» se hace sujeto [*is subjected*] dentro de prácticas discursivas específicas. Esa *experiencia* cuenta.

Mi uso de las tecnologías de la autobiografía en esta introducción muestra las contradicciones encarnadas en la producción de identidad. Hablo con la autoridad del «Yo» y del «mí» como si el «Yo» fuera una «realidad» ya existente, mientras que el debate muestra cómo el «Yo» y el «mí» cambian todo el tiempo. Por otro lado, mi firma es posible precisamente porque hay un núcleo cambiante que reconozco como «Yo». También reviso mi propia biografía política porque está íntimamente ligada a mi trabajo intelectual. Hago esto especialmente como medio para destacar las luchas colectivas que articulan los movimientos sociales de los que he sido parte. El modo autobiográfico es útil en este caso como dispositivo disruptivo que *revela* mi relato como una *revisión interpretativa*, que puede ser señalada por otras interpretaciones como capricho de la autorrepresentación de un individuo. En cualquier caso, la credibilidad de este relato de acontecimientos y momentos políticos depende poco de los garabatos de un cierto «individuo»; el narrador «individual» no se revela, sino que es producido en el proceso de la narración. De hecho, la que aquí narra los hechos se apoya en la esperanza de que su versión resuene con el significado construido por sus diversas «comunidades imaginadas». Mi narración individual tiene sentido ante todo como recuerdo colectivo.

Cartografías de la interseccionalidad

Este texto, por lo tanto, es en parte una inscripción de los efectos de mi participación en ciertos proyectos políticos. Los escribe tanto como está escrito por ellos. Estos proyectos (feminismo, antirracismo, enfoque socialista de políticas democráticas) han tenido un peso importante en la configuración política e intelectual de nuestro tiempo. Los capítulos que siguen exploran, elaboran o revisan la influencia de tales proyectos en la emergencia de los debates teóricos y políticos contemporáneos. Los primeros tres capítulos fueron escritos durante los años ochenta, y los seis últimos después de 1990. Muestran la huella de las alianzas, así como de las luchas, entre estas corrientes políticas. La participación en estos proyectos me enseñó la importancia

de la comprensión de las intersecciones entre «raza», género, clase, sexualidad, etnicidad y demás, precisamente porque estas relaciones rara vez se trataban juntas. Mostrar preocupación por todas ellas simultáneamente era exponerse a ser tildada de «fragmentadora», o acusada de «diluir las fuerzas». Nuestros intentos por tratar estas cuestiones en las aulas eran rechazados con desdén por aquellos que se veían a sí mismos como decanos de la «alta teoría». Pero estas confrontaciones eran a veces muy productivas, como demuestra por ejemplo el debate feminista en torno al racismo, analizado en los capítulos 4 y 5.

He utilizado varias veces el término «experiencia». Este libro es, de muchas maneras, un intento de pensar a través de la opacidad de la experiencia; de comprender la relación entre subjetividad y «experiencia colectiva». Afirmo, junto con muchos otros, que la experiencia no refleja una «realidad» ya dada, sino el efecto discursivo de los procesos que construyen lo que llamamos realidad. Pero entonces, ¿cómo pensamos acerca de la materialidad de ese algo que llamamos real? El insulto y la denigración implícitos en la palabra «paki» me parecieron muy reales. Y no se trata de un mero asunto sobre mi sensibilidad personal e individual. Lo sentí como algo real, se hizo parte de mi realidad, precisamente porque su enunciación reiteraba un sujeto, inferiorizado, *colectivo,* a través de mí. Es decir, el poder del discurso actuaba [*performed*], se ejercía a través de mí y, en otros ejemplos, de otros asiáticos. Tanto el «Yo» como el «nosotros» se articulan y se constituyen de nuevo, construidos como ficciones cambiantes en un sentido político y también psicoanalítico. En un espacio discursivo socio-psíquico, estas entidades fantasmales fusionan y soportan una poderosa carga (y muy real en ese sentido), como demuestra el poder de la construcción «mi gente».

Un aspecto de la «experiencia» que el libro analiza es el relacionado con la construcción de lo «asiático» en Gran Bretaña. En los tres primeros capítulos de este libro, y en el sexto, se exploran elementos de esta «experiencia». No se trata de que todos los asiáticos del sur experimentaran Gran Bretaña de la misma manera, sino más bien de que estas trayectorias colectivas fueron importantes momentos constitutivos en la formación del sujeto «asiático». Analizo las condiciones sociales y económicas que marcaron la experiencia de los asiáticos, destacando la interacción de la política estatal, el discurso popular y el político y otras diversas prácticas institucionales en la construcción del «asiático» como un Otro «postcolonial». Al mismo tiempo, hago énfasis en algunos de los momentos clave de las luchas colectivas de las tres primeras décadas tras la Segunda Guerra Mundial, señalando la especificidad de los procesos culturales y políticos en diversos puntos —como,

por ejemplo, cuando una considerable proporción de familias asiáticas se reagruparon en Gran Bretaña, y la población se vio incrementada con la llegada de los asiáticos de África oriental. El tema de la identidad cultural tenía entonces una resonancia política diferente a la fase previa de inmigración predominantemente masculina.

Las tasas de desempleo entre los grupos racializados siguen siendo altas, a veces el doble o el triple de la tasa de la población blanca. Mi exposición en el capítulo 2 de cómo experimentaron el desempleo los hombres y mujeres jóvenes asiáticos a mediados de los ochenta es un recordatorio de la naturaleza imperecedera de este problema. Hay varios factores que podrían explicar, al menos en parte, la alta tasa de desempleo entre grupos específicos de asiáticos: por ejemplo, un alto porcentaje de trabajadores asiáticos han sido empleados en el sector industrial; se concentran en sectores y en niveles técnicos que han sido especialmente vulnerables al declive industrial, especialmente en el contexto de la reestructuración de las economías mundiales; y la población asiática vive en las regiones donde existen los mayores índices de desempleo. Sin embargo, estos factores, por sí mismos, no constituyen una explicación válida de la tasa desproporcionadamente alta de desempleo entre los asiáticos, a menos que se tengan en cuenta los efectos del racismo y la discriminación racial.

El estudio del encuentro de las mujeres musulmanas con ascendencia del sur de Asia con el mercado laboral de Gran Bretaña en los años noventa, que es el objeto del capítulo 6, reitera la interseccionalidad de racismo, género, generación y clase como una dinámica *formativa* dentro de los procesos de reestructuración globales, nacionales, regionales y locales. En este punto exploro un marco analítico que revisa aspectos de mi propio acercamiento inicial a la comprensión de estas relaciones. Como muchos otros investigadores durante los ochenta, trabajaba con las distinciones —entonces habituales— entre «experiencia», «cultura» y «estructura», como elementos separados pero que «interactuaban» entre sí. Sin embargo, cuando me puse a estudiar los relatos de las jóvenes musulmanas acerca del lugar que ocupaba el trabajo remunerado en sus vidas, mi pensamiento acerca de estos temas ya había sufrido una importante revisión. No cuestionaba que estos relatos formaran parte de las actuales y cambiantes condiciones económicas, culturales y políticas. Al menos en este sentido, los capítulos 2 y 6 intentan tratar un problema similar. Era más una cuestión de cómo comprender mejor qué queremos decir con categorías tales como «experiencia», «cultura», «estructura» o «agencia», y cómo comprender mejor las relaciones entre ellas.

En el capítulo 6 abordo estas cuestiones desde el enfoque de la construcción del discurso sobre el trabajo de las mujeres jóvenes, pero el proyecto global se revisa de distintas formas en otros capítulos.

La posición de las mujeres asiáticas en la Gran Bretaña de postguerra es un tema muy importante en el texto. Históricamente, el género de las mujeres asiáticas ha sido territorio de debates coloniales sobre «cultura» y «tradición». Estas formaciones discursivas tuvieron un papel clave en la elaboración de las estructuras del imperialismo. Se pueden apreciar procesos similares en la Gran Bretaña de postguerra, cuando se desarrollaron los discursos racializados de la «familia asiática» y la «diferencia cultural asiática» en el ejercicio del poder estatal, así como en la cultura popular. Pero, lejos de ser las «víctimas pasivas» de la imaginación racializada, las mujeres asiáticas han estado al frente de muchas y variadas formas de intervención política, incluyendo luchas en los lugares de trabajo, campañas de inmigración, campañas contra ataques racistas, actividades sobre los derechos de reproducción y violencia sexual, educación y bienestar, y discusiones sobre teorías y prácticas feministas. Mi propósito ha sido deconstruir constantemente la idea de «mujer asiática», exponiéndola como una categoría debatida y heterogénea incluso a la vez que analizo las prácticas de las «mujeres asiáticas» como sujetos históricamente producidos y encarnados. Mi propia práctica política como mujer asiática en Gran Bretaña ha estado inextricablemente vinculada al movimiento relacionado con el sujeto político «negro». Dicho sujeto tiene una genealogía enlazada, aunque al mismo tiempo diferente y distintiva, con las políticas negras en EEUU, tal y como se trata en el capítulo 5. El sujeto político «negro» en Gran Bretaña surgió como un significante de las enredadas y racializadas historias coloniales de los pobladores «negros» de ascendencia africana, asiática y caribeña, afirmando una política de solidaridad frente a un racismo centrado en el color de la piel. El texto silencioso de «no-blancura», que opera como temática común dentro de este discurso (a pesar de la racialización diferencial de estos grupos), sirvió para dar impulso a un conjunto de personas que de otra forma sería heterogéneo. La condensación de la dicotomía blanco/no blanco construyó ciertas experiencias comunes mientras la gente se enfrentaba a prácticas racistas en terrenos tan diversos como el empleo, la educación, la vivienda, los medios de comunicación, la sanidad y los servicios sociales. Tales relaciones de equivalencia crearon las condiciones que hicieron posible una nueva política de solidaridad. Aunque lo «negro» cristalizó alrededor de la dicotomía de «blanco/no blanco», a la vez socavó las bases de esta dualidad. Lo que es más, al tratar un amplio número de experiencias diaspóricas en su especificidad local y global, el proyecto puso en primer plano la política de transnacionalidad.

El feminismo negro en Gran Bretaña apareció en conversación con una serie de tendencias políticas. Estaba formado por una parte alrededor de la política de lo «negro», y por otra enlazado con la política de clase a nivel global; al mismo tiempo, articulaba un movimiento constitutivo dentro del feminismo británico y las políticas de gays y lesbianas. Interrogaba estas formaciones políticas a la vez que se reconocía como producto de la relación entre ellas. Como formación política heterogénea e interiormente diferenciada (múltiple, contradictoria, articulada de forma ambivalente y precaria entre distintos conjuntos de subjetividades), marcó las posibilidades de su propia crítica. Formada inicialmente alrededor de la problemática del género racializado, desafió más adelante los propios límites de su constitución. Realizó, revisó y transgredió los límites de su propia heterogeneidad. Los temas planteados por las políticas de lo «negro» y el feminismo negro se tratan en el capítulo 5. Entre otras cosas, afirmo que categorías tales como «feminismo negro» o «feminismo blanco» se deberían entender como prácticas discursivas relacionales, históricamente contingentes y anti-esencialistas, más que como un grupo de posturas inamovibles. Ambas están tanto dentro como fuera del campo de articulación de la otra.

La historia política de Gran Bretaña durante los setenta y ochenta no puede comprenderse sin tratar el significado de lo «negro» como uno de los más potentes y más debatidos sujetos políticos de la nueva izquierda. Su declive a finales de los ochenta debe formar parte de cualquier análisis serio de la política de izquierdas de los noventa en adelante. En mi opinión, este eclipse no anuncia el final de la clase de política que inicialmente había estimulado las energías de tantos de nosotros. Más bien es una acusación a ciertos impulsos totalitarios, intolerancia, elitismo y vanguardismos de distinto tipo, que se han convertido en tendencias significativas dentro de las políticas de izquierda. Expresa los límites de las políticas construidas alrededor de la afirmación de la «primacía» de un eje diferenciador sobre todos los demás como fuerza motor de la historia. Es una señal de la incapacidad de la izquierda para entroncar seriamente con lo que se describe como «políticas de interseccionalidad» en los últimos capítulos del libro.

Por supuesto, la necesidad de explorar las conexiones entre los distintos ejes de diferenciación y división social no es algo que se pueda hacer de una vez por todas. Algunos podrían ver mi llamada al estudio de la interseccionalidad como algo nada nuevo, como recitar un «mantra». Les recordaría que los mantras están hechos para ser repetidos precisamente porque se espera

que de cada acto repetitivo surjan nuevos significados. La enunciación mántrica es un acto de transformación, no de osificación. Espero que este texto introduzca nuevas formas de pensar acerca de estas interrelaciones.

Uno de los conceptos clave a través del cual se analizan tales preocupaciones es el de la «diferencia». Es una construcción que han sostenido diversos campos de debate teórico y político: feminismo, análisis de clase, antirracismo, políticas de gays y lesbianas, psicoanálisis, postestructuralismo y demás. ¿En y a través de qué procesos adquieren las distintas ideas sobre la «diferencia» un sentido y un significado social? ¿Cuál es la relación entre lo psíquico y lo social en la noción de «diferencia»? ¿Cómo construir políticas que no lo reduzcan todo a la economía de lo mismo y que no esencialicen las diferencias? Tales cuestiones me han llevado a sugerir cuatro formas de conceptualizar la «diferencia»: como experiencia, como relación social, como subjetividad y como identidad. Ofrecí estas distinciones de forma esquemática en una versión anterior del trabajo que aquí constituye el capítulo 5. El actual capítulo es una versión revisada y ampliada, en la que explico cómo entiendo yo estas cuatro dimensiones y sus relaciones entre sí.

Cómo se construye la «diferencia» es un tema central en los discursos sobre nación, nacionalismo, racismo e identidad étnica. El capítulo 7 analiza estos conceptos como *fenómenos atravesados por el género.* Este énfasis es importante, ya que mucha de la literatura producida fuera de los estudios feministas trata estas categorías en términos neutrales en lo que al género se refiere. Al discutir el concepto de racismo, identifico los campos en los que ciertos fenómenos podrían señalarse específicamente como racistas. Me manifiesto en contra de las posturas que conceptualizan el racismo con simples bipolaridades de negatividad y positividad, superioridad e inferioridad o inclusión y exclusión. Mientras reconozco los procesos de explotación, inferiorización y exclusión que subyacen en las historias del racismo, señalo las formas en las que el racismo también habita espacios de profunda ambivalencia, admiración, envidia y deseo. Se analizan las formas cambiantes de una pluralidad de racismos con ayuda del concepto de *racialización diferencial.* Esta idea es una parte muy importante de mi marco conceptual, al revisar formas binarias de pensamiento y explorar cómo grupos de distinta racialización están posicionados de forma diferencial los unos respecto de los otros.

Al intentar entender el lugar que ocupan las nociones de «diferencia» en los discursos de «raza» y «nación», se hace imprescindible la cuestión de la identidad étnica. El texto analiza cómo ésta puede ser movilizada por parte de ciertos racismos o nacionalismos. Pero la fuerza del concepto de identi-

dad étnica no puede reducirse a la posibilidad de que estos fenómenos se reapropien de ella. ¿Cuál es la potencia de las concepciones no esencialistas de la etnicidad? ¿Qué relación existe entre etnicidad, cultura e identidad? ¿Qué debe aprenderse del debate sobre las «nuevas etnicidades»? ¿Qué papel desempeñan lo «local» y lo «global» en la formación de identidades transnacionales? ¿Cuál es la importancia del «momento transnacional» actual? Estos interrogantes me llevaron a afrontar los discursos contemporáneos sobre la diáspora. Como he señalado al principio de esta introducción, biografías como la mía propia están marcadas por experiencias de diáspora. Pero, ¿qué tienen de específico las diásporas de hoy en día? ¿Es el término «diáspora» una categoría descriptiva ante todo, o puede ser entendida también como categoría analítica?

Como resultado de estas preocupaciones, comencé a considerar la resonancia del término «diáspora» con los significados de palabras tales como migrante, inmigrante, expatriado, refugiado, trabajador temporal y exilio. Claramente, «diáspora» no puede reemplazar a estas categorías, pero sí que las desplaza. ¿Cómo? Comencé a pensar en el concepto de diáspora como un marco interpretativo para analizar las modalidades económicas, culturales y políticas de formas de migración históricamente específicas. El concepto comenzó a sugerir fructíferas formas de examinar la relación entre estas migraciones en el terreno de las relaciones sociales, la subjetividad y la identidad. El capítulo 8 es el resultado de tales deliberaciones. Entre otras cosas, sugiero que el concepto de diáspora ofrece una crítica a aquellos discursos que proponen nociones fijas de origen, al tiempo que tiene en cuenta el deseo de un hogar, como algo distinto del deseo de una «patria». Esta distinción es importante, entre otras cosas porque no todas las diásporas conllevan la idea de «retorno». El capítulo también examina la problemática del sujeto «autóctono» y su precaria relación con los discursos «nativistas». Implícita en la idea de diáspora está la noción de frontera. Conceptualizo frontera como una construcción política, así como una categoría analítica, y analizo algunos de los puntos fuertes y las limitaciones de la «teoría fronteriza». El debate está relacionado con el tema de la «localización», y analiza las contradicciones de y entre la localización y la deslocalización de la diáspora.

Los conceptos de *diáspora, frontera* y *políticas de la localización* son inmanentes, y juntos marcan las conexiones conceptuales para los análisis históricos de los movimientos trans/nacionales contemporáneos de personas, información, culturas, mercancías y capital. Este estado de inmanencia inaugura un nuevo concepto, llamado *espacio de la diáspora.* Este concepto es básico en mi marco analítico, y viene desarrollado en los capítulos finales. El argumento central

de este texto es que el espacio de la diáspora (distinto del concepto de diáspora) no sólo está «habitado» por sujetos de la diáspora, sino también por aquellos a los que se construye y representa como «autóctonos». Como tal, el concepto de espacio de la diáspora pone de relieve la mezcla de genealogías de dispersión con aquellas que «no se mueven». Está unido al debate anterior de la «diferencia» y, como explico en el capítulo 9, se basa en la reconfiguración de los discursos de lo «multi» (en distintos campos y formas), «lo común» y el «universalismo». Este texto trata, por lo tanto, de los múltiples ejes del poder. Es una cartografía de las políticas de interseccionalidad.

1. Las construcciones de «lo asiático» en la Gran Bretaña de postguerra.

Cultura, política e identidad en los años pre-Thatcher

La presencia de asiáticos y otros negros en este país ha añadido una nueva dimensión a los debates sobre «cultura», «política» e «identidad». Sin embargo, antes de abordar los temas específicos puestos de relieve por la llegada de sujetos de las antiguas colonias británicas, merece la pena echar un breve vistazo a los conceptos de «cultura» e «identidad». Esto puede hacerse con unas preguntas básicas. Por ejemplo, ¿qué queremos decir con estos términos? ¿A qué aspectos de nuestra realidad social nos referimos cuando los utilizamos? Dentro de una misma sociedad, ¿tienen todos los grupos la misma cultura? ¿Qué significa la expresión «choque de culturas»? ¿Qué se quiere decir cuando en estos debates se hace hincapié en la noción de «identidad»? Planteo algunas de estas cuestiones desde el principio para contextualizar los enconados debates en torno a cultura e identidad de inicios de los ochenta. Este capítulo es un intento de identificar cómo, y de qué formas, tales debates se hicieron relevantes durante las diversas fases del asentamiento de los negros en Gran Bretaña tras la Segunda Guerra Mundial. Se analiza cómo se construyó «lo asiático» en diferentes discursos, políticas y prácticas; y cómo el agenciamiento político de los sujetos asiáticos se apropió de o contestó a estas construcciones. *Inter alia*, en este capítulo también intento trazar los parámetros generales de continuidad y cambio intergeneracional e intrageneracional.

Los conceptos de cultura e identidad

Si nos paramos a pensar sobre nuestra propia «cultura», ¿qué imágenes nos vienen a la cabeza? Probablemente pensemos en todo un abanico de experiencias, formas de pensamiento, sentimientos y comportamientos; sobre los valores, las normas, las costumbres y las tradiciones de los grupos sociales

a los que sentimos pertenecer. Así, por ejemplo, si vivimos en Newcastle y pertenecemos a la clase trabajadora, la pregunta anterior nos evocará cosas diferentes de las que nos evocaría si viviéramos en Surrey y fuéramos de clase media.

No existe una única definición «correcta» del término «cultura». Por ejemplo, Kroeber y Kluckhohn (1952) reunieron 164 definiciones de «cultura». En términos generales, podríamos decir que la cultura es la construcción simbólica del amplio despliegue de experiencias vitales de un grupo social. La cultura es la encarnación, la crónica de la historia de un grupo. Dado que las historias de los grupos de distintos sectores de la sociedad difieren de forma importante, sus culturas son consecuentemente diferentes. Lo que es más, las historias de los grupos están inextricablemente unidas a las condiciones materiales de la sociedad, por lo que las culturas están marcadas por las condiciones económicas y sociales de cada grupo en las diversas etapas de su historia. Las culturas nunca son estáticas: evolucionan a través de la historia. Es por ello que el proceso de reproducción cultural es, en parte, un proceso de transformación cultural. En cualquier momento un grupo heredará ciertas instituciones y tradiciones culturales, pero sus actos de reiteración o rechazo, sus interacciones diarias y sus prácticas rituales servirán para seleccionar, modificar y transformar dichas instituciones.

Por otra parte, mientras que las culturas de los diferentes grupos de una sociedad difieren considerablemente, se da el caso de que, puesto que en un momento concreto de la historia todos los grupos están sujetos a ciertas fuerzas comunes socio-políticas y económicas, todos comparten algunos aspectos de las culturas de los demás. Por ejemplo, en el subcontinente del sur de Asia, donde coexisten el modo de producción capitalista y el pre-capitalista, el poder y los privilegios recaen sobre las líneas de clase, casta y género, con la religión apuntalando una compleja intersección entre los tres. Este contexto tiene su reflejo en las diversas normas sociales, valores, costumbres y estilos de vida de las distintas castas, clases y grupos religiosos. Pero, al mismo tiempo, dado que estos grupos comparten algunos aspectos de su historia, hay algunos patrones culturales comunes a todos ellos. Este denominador común sirve para distinguir los sistemas culturales del sur de Asia de las culturas de los pueblos cuya experiencia histórica ha sido significativamente diferente. De forma similar, la formación social británica incluye cuatro culturas nacionales relativamente distintas (la inglesa, la irlandesa, la escocesa y la galesa), cada una de las cuales posee diferencias de clase y de género. Y aún así, estas culturas «británicas» tienen una serie de características comunes.

Existe cierta tendencia a considerar que los procesos sociales que producen diferencias culturales no son problemáticos. Sin embargo, las diferencias culturales son rara vez el resultado de un simple proceso de diferenciación.

Más bien, esta «diferencia» se constituye en los intersticios de las relaciones socio-políticas y económicas. Así como los grupos sociales con distinto acceso a la riqueza, al poder y a los privilegios se ordenan de forma jerárquica entre sí, también lo hacen sus culturas. Los valores y modos de comportamiento más valorados en una sociedad son muy probablemente los de los grupos dominantes de dicha sociedad. Por ejemplo, cuando la gente habla de una persona «culta», parece referirse casi invariablemente a ciertas características culturales supuestamente típicas de las personas de las capas más altas. Esto no quiere decir, sin embargo, que la cultura de los grupos subordinados esté totalmente subyugada, o que no ejerza ninguna influencia en las culturas dominantes. De hecho, como Clarke y sus colaboradores señalan:

> [Esto] no significa que sólo haya una clase de ideas o de formas culturales en una sociedad. Habrá más de una tendencia en movimiento dentro de las ideas dominantes de una sociedad. Grupos o clases que no se hallan en la cúspide del poder, encuentran sin embargo formas de expresar y desarrollar, dentro de su cultura, su posición subordinada y su experiencia […] Pero las estructuras y los significados que reflejan más fielmente la postura y los intereses de las clases más poderosas —sin importar su complejidad— mantendrán, en relación a todas las demás, una posición socio-cultural dominante. La cultura dominante se representa a sí misma como *la* cultura. Intenta definir y contener a todas las demás culturas dentro de su registro global. Su visión del mundo, si no tiene oposición, permanecerá como la cultura más universal, natural y completa. Otras configuraciones culturales no sólo se verán subordinadas a este orden dominante: entrarán en conflicto con él, intentarán modificarlo, negociar, resistir o incluso derrocar su hegemonía…
>
> La cultura dominante de una sociedad compleja nunca es una estructura homogénea. Consta de varias capas, que reflejan intereses distintos dentro de la misma clase dominante (por ejemplo, un punto de vista aristocrático frente a uno burgués), y que contienen diferentes trazos del pasado (por ejemplo, las ideas religiosas dentro de una cultura en gran parte secular), así como elementos emergentes en el presente. Las culturas subordinadas no siempre estarán en abierto conflicto con ella. Es posible que, durante largos periodos, coexistan con ella, negocien los vacíos y los espacios dentro de la misma y le coman terreno. (Clarke *et al.*, 1977: 12)

Los debates sobre cultura, por lo tanto, deben ser entendidos en el contexto de las relaciones de poder entre diferentes grupos. En consecuencia, para analizar las formaciones culturales surasiáticas en Gran Bretaña es necesario conocer la historia colonial (véase Dutt, 1901; Palme Dutt, 1940; Mukherjee, 1974 [1955]; Jenks, 1963; Ram Gopal, 1963; Hutchins, 1967; Greenberger, 1969; Kiernan, 1969; Morris *et al*., 1969; Bagchi, 1973; Patnaik, 1975; y Nazir, 1981), así como las jerarquías de poder que actualmente caracterizan a la formación social británica.

La idea de identidad, como la de cultura, es particularmente esquiva. Hablamos de «esta» identidad y de «esa» identidad. Sabemos por nuestra experiencia diaria que lo que llamamos «Yo» no es lo mismo en todas las situaciones; que cambiamos de un día para otro. Y aún así hay algo que reconocemos en nosotros mismos y en los demás, a lo que llamamos «Yo», «tú» y «ellos». En otras palabras, cambiamos constantemente, pero esta *ilusión inestable* es precisamente lo que *vemos* como real y concreto en nosotros y en los demás. Y esta *visión* es un proceso tanto psicológico como social. La identidad es un enigma que, por su propia naturaleza, rechaza una definición concreta.

Erikson (1968) y Berger y Luckman (1971) aportan dos análisis del concepto que han ejercido una considerable influencia en la pasada década y media. Erikson (1968) utiliza las siguientes frases para transmitir su significado: «*sentido subjetivo de una uniformidad y continuidad fortalecedora*» (p. 19); «unidad de identidad *personal* y *cultural* arraigada en el destino de un pueblo antiguo» (p. 20); «proceso "ubicado" *en el núcleo del hombre* [sic] y también *en el núcleo de su cultura común,* un proceso que establece, de hecho, la identidad entre estas dos identidades» (p. 22). Para Erikson, el proceso de formación de la identidad es «inconsciente en su mayor parte, excepto cuando las condiciones internas y externas se combinan en una dolorosa —o eufórica— "conciencia de identidad"» (p. 23). Insiste en que «la identidad nunca se "establece" como "algo realizado" en el sentido de un blindaje de la personalidad, o de algo estático e inalterable» (p. 24).

Estos elementos se recogen en las formulaciones de Berger y Luckman. La premisa clave que subyace a su tesis es que «la realidad» se construye socialmente. Afirman que, en el transcurso de la vida diaria, una persona es consciente de que el mundo está compuesto por «múltiples realidades», pero entre ellas «hay una que se presenta como la realidad *por excelencia*. Es la realidad de la vida diaria» (Berger y Luckman, 1971: 35). Esta «realidad» de la vida cotidiana se comparte con otros a través de conjuntos de significados comunes. No todo el mundo experimenta el mundo exactamente de la

misma forma; ni una misma persona lo experimenta de la misma forma todo el tiempo. Pero existen nexos de unión entre estas «multirrealidades», que proporcionan al individuo el sentido de sí mismo.

Por lo tanto, la identidad es al mismo tiempo subjetiva y social, y se forma en y a través de la cultura. De hecho, cultura e identidad son conceptos inextricablemente unidos. En los próximos apartados me he esforzado por mostrar cómo y de qué maneras la noción de «identidad y cultura asiática» se convirtió en uno de los temas principales del debate político y cultural en Gran Bretaña; este debate se extendió durante las distintas fases del asentamiento de los asiáticos del sur en la postguerra; los grupos de asiáticos del sur resistieron o se apropiaron del significado de estas representaciones; y su vida diaria se articuló con estos discursos. El capítulo está dividido en tres partes: la experiencia de la llegada y la adaptación durante los años cincuenta y comienzos de los sesenta; la fase de asentamiento de los sesenta y principios de los setenta; y el periodo de los setenta y los dos primeros años de los ochenta, cuando los jóvenes asiáticos nacidos en Gran Bretaña comenzaron a hacer sentir su presencia.

Llegada a Vilayat (de 1950 a comienzos de los sesenta)

Gran Bretaña experimentó una severa escasez de mano de obra en el periodo de expansión económica posterior a la Segunda Guerra Mundial. Al mismo tiempo, al haber sido explotadas sistemáticamente durante el periodo colonial, las ex-colonias británicas afrontaban un futuro de pobreza. Tenían gran cantidad de mano de obra, pero no los medios suficientes para que ésta fuera productiva (Sivanandan, 1976). Las migraciones de trabajadores de las ex-colonias a la metrópoli durante los años cincuenta fue, por lo tanto, resultado directo en gran parte de la historia del imperialismo y del colonialismo de los siglos anteriores. Si antes las colonias eran una fuente de materias primas baratas, ahora lo eran de mano de obra barata.

Los asiáticos del sur que llegaron durante los años cincuenta formaban parte de este extenso movimiento de migraciones de trabajadores a Europa. Casi todos los trabajos disponibles eran aquellos que los trabajadores blancos no querían. Por lo general, eran trabajos no cualificados con horarios terribles, malas condiciones laborales y salarios bajos. Por consiguiente, los trabajadores asiáticos pasaron a ocupar los peldaños más bajos del escalafón laboral británico. Además, como sujetos ex-coloniales, pertenecían a un

grupo cuyo país había sido gobernado por Gran Bretaña. Así que, desde el comienzo, los encuentros entre los asiáticos y la población blanca estaban prescritos por los precedentes coloniales. Como señala Zubaida:

> Estas estructuras cognitivas (creencias, estereotipos y «sentido común»), en términos de lo que la gente en Gran Bretaña conoce como minorías de color (*sic*), están empapadas de la experiencia colonial. Nuestros contemporáneos acceden a las creencias y los estereotipos adquiridos y divulgados por generaciones de soldados de clase obrera y administradores de clase media en las colonias. Muchos de estos conocimientos son despectivos, algunos son condescendientes, unos pocos son favorables, pero hay una idea que subyace a todos ellos: la inferioridad y el servilismo de las poblaciones «nativas». A este respecto, las comunidades de inmigrantes de las ex-colonias no son completamente nuevas para los británicos. En ocasiones, cuando las condiciones políticas y económicas son propicias para crear tensiones entre las comunidades, los elementos más negativos de estos conocimientos resurgen y se transforman. (Zubaida, 1970: 4)

En parte debido a la ubicación de sus trabajos, y en parte porque necesitaban vivienda barata, los «inmigrantes» tendieron a asentarse en las partes más deterioradas de las zonas de clase obrera. Escasez de vivienda, servicios sociales inadecuados, altas tasas de desempleo y pobres recursos educativos eran características comunes de estas zonas, mucho antes de la llegada de los «inmigrantes». Sin embargo, los residentes fueron asociando poco a poco estos problemas con su llegada. El «inmigrante», en lugar de las instituciones y las políticas sociales responsables de los problemas de las que más adelante se conocieron como «zonas urbanas deprimidas» [*inner cities*], se convirtió en el objeto de su resentimiento. Este resentimiento se reflejaba en las construcciones negativas del «inmigrante». Como sucedió durante el Raj, las prácticas culturales asiáticas recibieron los primeros ataques. Según el estereotipo, los asiáticos eran unos indeseables que «olían a curry», estaban «sucios», llevaban «ropa divertida», vivían «como sardinas en lata», practicaban «religiones extrañas» y mucho más (Brah, 1979).

Cuando creció el número de asiáticos y otros niños negros en los colegios, muchos padres blancos comenzaron a pedir que las escuelas locales restringieran su acceso. Como respuesta, diversas autoridades locales comenzaron a introducir un número máximo, cuotas, de alumnos negros a los que se permitía asistir a una misma escuela. Los que sobraban eran enviados en autobuses a colegios fuera de estas zonas. Por ejemplo, en octubre de 1963, los padres blancos de Southall presionaron a sir Edward Boyle, entonces ministro de Educación, durante su visita a una escuela local. Tras este encuentro,

y en el mismo año, el Comité de Educación de Southall adoptó una política de dispersión, aunque ésta no se convirtió en la política del Departamento de Educación y Ciencia hasta junio de 1965 (Consejo de la Amistad Internacional de Ealing, 1968; Departamento de Educación y Ciencia, 1965).

Al mismo tiempo, el gobierno empezó a recibir presiones para restringir la inmigración negra. En el Parlamento, la campaña fue iniciada en 1952 por Cyril Osborne, parlamentario conservador de Louth. De 1952 a 1957 llevó a cabo su campaña en la Cámara de los Comunes y en la prensa, y aunque por diversas razones no tuvo mucho éxito, hay indicios de que «muchos miembros del gabinete compartían la preocupación popular sobre la inmigración de color y, en principio, no se oponían a la introducción de medidas de control» (Layton-Henry, 1980: 54; véanse también Moore, 1975 y Sivanandan, 1976). La resistencia negra contra el acoso racial en Nottingham y Notting Hill en 1958 sirvió para sacar a relucir el tema de la «raza». Al mismo tiempo, la presión por parte de las autoridades locales para restringir la inmigración negra comenzó a aumentar. Después de 1955, a la campaña de Cyril Osborne se unieron los parlamentarios Norman Pannel (Kirkdale) y Martin Lindsey (Solihull). La campaña contó con el apoyo de las bases blancas, y el resentimiento local fue alimentado por el sector fascista a través de una activa campaña anti-negros (Moore, 1975). El gobierno capituló e introdujo la Ley de Inmigrantes de la Commonwealth en 1962. En definitiva, incluso en esta fase de expansión económica, los asiáticos y otros negros no se sintieron bienvenidos en su nuevo país de residencia.

La opinión liberal de la época (que incluía parte del sector académico y profesional, además de político) también observaba la cuestión de las «relaciones raciales» fundamentalmente en términos de diferencias culturales. Solía subscribir, de forma implícita o explícita, la preocupación general de la época con nociones como «la asimilación de las minorías de color». Se tendía a expresar el problema fundamentalmente en términos de «ayudar a los inmigrantes a adaptarse a la sociedad anfitriona», a pesar del hecho de que algunos sectores de la «sociedad anfitriona» actuaban de una forma más bien poco hospitalaria con los recién llegados. Para los que suscribían el modelo de asimilación, los asiáticos representaban la personificación de lo desconocido, el «extranjero» cuya cultura constituía una antítesis de la «forma de vida británica». Los asimilacionistas predecían que las futuras generaciones de asiáticos abandonarían lo que ellos consideraban sus «culturas arcaicas» por un «estilo de vida occidental».

En las primeras fases de la migración, las mujeres estaban poco representadas en la población asiática, ya que inicialmente los hombres habían emigrado sin sus parientes femeninas. Llegaron principalmente con la idea de ahorrar lo suficiente y volver a casa. Estaban preparados para trabajar en largos y rigurosos turnos cuya recompensa eran salarios mínimos realmente bajos. Muchos vivían en casas donde todos eran hombres. Sus atareados horarios laborales dejaban muy poco tiempo para cualquier participación significativa en la vida política o social de las localidades donde residían. En vista de la antipatía que les mostraban muchos de los residentes blancos, no está muy claro que tal participación hubiera sido posible en cualquier caso.

La mayoría de los inmigrantes de esta etapa tenían orígenes rurales, y pertenecían principalmente a la clase de campesinos propietarios. Su nuevo rol como trabajadores industriales exigía muchos ajustes y adaptaciones. Por ejemplo, su calendario laboral estaba gobernado ahora por el reloj, que marcaba el comienzo y el final de un turno concreto, en lugar de por las estaciones. De la noche a la mañana, un aldeano del subcontinente que llegaba a Heathrow se enfrentaba a las exigencias de una sociedad urbana e industrial. Los innumerables ajustes que este migrante tenía que hacer en su vida diaria pasaban desapercibidos para los medios de comunicación o la población blanca, que acusaban a estas personas de «encerrarse en su cultura» (como si la cultura fuera algo aparte de la experiencia vital). En general, los inmigrantes se enfrentaban a sus nuevas circunstancias con estoicismo y una actitud pragmática. Los hombres sijs, por ejemplo, se dieron cuenta de que era más fácil encontrar trabajo si se quitaban el turbante, y muchos lo hicieron. Al no haber una prohibición formal del turbante, los sijs no percibían esta discriminación encubierta como un ataque a sus prácticas religiosas. Cuando el verdadero reto llegó, en 1959, y se prohibió a un sij llevar turbante en el trabajo, el asunto pasó a ser político y los sijs lanzaron varias campañas con el fin de conservar el derecho a llevar turbante en sus puestos de trabajo (Beetham, 1970).

En estas primeras etapas, la relación entre la identidad cultural y la política no ocupaba un lugar preponderante en las mentes de los asiáticos. Los primeros migrantes se sentían bastante seguros de su manera de ser, tan arraigada como ésta estaba en el entorno social del que provenían. Las normas sociales derivadas de este entorno eran su principal punto de referencia. Pero cuando sus hijos comenzaron a asistir a los colegios locales, los padres tomaron conciencia de la posible influencia de los *gore lok* [blancos] sobre sus hijos.

Por lo general, los padres asiáticos estaban favorablemente predispuestos a la educación occidental. Durante el colonialismo, recibir una educación occidental había supuesto un importante medio de movilidad social. En el mundo contemporáneo, los países occidentales siguen desempeñando un papel determinante en el orden social y económico internacional. Como consecuencia, la educación occidental sigue siendo una posesión muy codiciada en el «Tercer Mundo». No sorprende, por lo tanto, que los primeros inmigrantes asiáticos, incluyendo aquellos con origen de clase media, tuvieran en gran estima al sistema educativo británico. Suponían que la educación adquirida en Gran Bretaña permitiría a sus descendientes obtener mejores trabajos que los que ellos habían tenido que desempeñar. En esta etapa, la mayoría de los padres ignoraban la historia de carencia educativa que sufrían las clases obreras blancas de las localidades donde ellos mismos se habían establecido. La correlación entre clase y desigualdad educativa no estaba clara en sus mentes. Sus inquietudes se centraban principalmente en temas como los valores fuertemente cristianos de las reuniones escolares. A algunos padres les desconcertaba el hecho de que las normas del uniforme obligatorio del colegio estipularan que las chicas debían llevar falda. A estos padres les parecía que el hecho de llevar falda iba contra las normas del recato y el pudor, pero a pesar de todo rara vez expresaban su descontento en forma de protesta pública. Sin embargo, comenzó a tomar forma el pensamiento colectivo de que la influencia del sistema educativo británico podía socavar el estilo de vida asiático.

A principios de los sesenta, las campañas anti-inmigración, los autobuses que llevaban a los niños asiáticos a escuelas fuera de las zonas donde vivían, la discriminación laboral y en el acceso a la vivienda, y la experiencia de verse sometidos a abusos raciales llegaron a ser aspectos significativos de la experiencia social cotidiana de los asiáticos en Gran Bretaña. La identidad cultural comenzó a cobrar importancia, y empezaron a considerarse seriamente estrategias diseñadas con el fin de fomentar identidades culturales positivas entre la juventud.

Un hogar lejos de casa (de los sesenta a principios de los setenta)

Cuando se vio que el modelo de «asimilación» no era aceptado por gran parte de las comunidades negras, y al mismo tiempo las evidencias de discriminación racial contra ellas seguían aumentando (véase, por ejemplo, Daniel, 1968), la retórica liberal adoptó una nueva terminología. En un discurso muy citado, de 1966, Roy Jenkins, entonces secretario de Interior, se mostró en

contra de la noción de «asimilación» y a favor de la «integración». Dijo que esta última no debía ser vista «como un proceso aplastante de asimilación, sino como una oportunidad de igualdad, acompañada de diversidad cultural, en un clima de mutua confianza» (Jenkins, 1966: 4).

En principio, esta declaración parece justa y razonable, pero las asunciones que subyacen en ella requieren un análisis más profundo. En primer lugar, esta visión de la integración parece implicar que la igualdad de oportunidades para los diferentes sectores de la sociedad británica ya existía cuando los inmigrantes comenzaron a llegar, por lo que las dificultades a las que se enfrentaban los recién llegados podían ser fácilmente superadas mediante la introducción de una política social que colocara a los inmigrantes en igualdad de condiciones con los nativos. No obstante, como es bien sabido, la riqueza, el poder y los privilegios no se distribuyen por igual entre los distintos sectores de la sociedad británica. En segundo lugar, hablar de «diversidad cultural» en un «clima de mutua confianza», sin hacer referencia a los factores políticos y socio-económicos que mantienen las desigualdades sociales y fomentan la intolerancia, es explicar el racismo solamente en términos de error humano. Por lo tanto, quizá no sea sorprendente que si bien esta definición de integración llegó a ser aceptada por muchas organizaciones, organismos de asistencia social e individuos activos en el campo de las «relaciones raciales», el racismo siguió creciendo.

El sentimiento liberal allanó el terreno para la aparición de la llamada «industria de las relaciones raciales», que incluía la Comisión de Relaciones Comunitarias (que más tarde pasó a ser la Comisión por la Igualdad Racial), la Junta de Relaciones Raciales, consejos de relaciones comunitarias con sedes locales, el Instituto de las Relaciones Raciales (que sufrió un cambio radical en su estructura y en su orientación política en 1972), la Fundación Runnymede, la Unidad de Investigación de las Relaciones Étnicas, patrocinada por el Consejo de Investigación en Ciencias Sociales, y secciones de las relaciones comunitarias de la Iglesia y otras organizaciones. El trabajo de estas organizaciones, cuyo esfuerzo contribuyó a la promulgación de una legislación contra la discriminación, contrasta con el simultáneo afianzamiento del racismo con unos controles de inmigración más estrictos. La legislación sobre las relaciones raciales de los años sesenta demostró ser tan poco efectiva que fue sustituida por la Ley de Relaciones Raciales de 1976. Por otro lado, la Ley de Inmigración de 1968 tuvo mucho más éxito en conseguir su principal objetivo: reducir la inmigración negra. Privó del derecho de entrada a aquéllos con pasaporte británico que no tuvieran una «relación considerable» con el Reino Unido, esto era, que al menos uno de los padres o

los abuelos del solicitante hubiera nacido en Gran Bretaña. En otras palabras, la abrumadora mayoría de las personas negras (de los que se podía decir que habían tenido una relación bastante considerable con el país a través del Imperio) eran ahora excluidas porque no podían afirmar que sus abuelos hubieran nacido en Reino Unido. La Ley de Inmigración de 1971 era aún más restrictiva.

Un ciudadano de la Commonwealth no vinculado por nacimiento ya no podía entrar en el Reino Unido (más que como visitante temporal) a menos que él o ella tuviera un permiso de trabajo para un empleo concreto con un patrón concreto. Inicialmente se admitía a la persona por un año, y su permiso podía ser renovado por el ministro del Interior. Las personas eran admitidas solamente durante el tiempo que durara el permiso de trabajo. La Ley también posibilitaba un mayor número de deportaciones (Moore, 1975).

Las leyes de inmigración fueron precedidas por considerables presiones anti-inmigración. Comenzó a circular una mitología, enormemente distorsionada pero hegemónica, sobre la presencia de negros en el país: los negros habían venido a vivir a costa del gobierno; estaban colapsando los centros de las ciudades; tenían prioridad a la hora de obtener una vivienda u otros servicios; su presencia estaba provocando superpoblación en Gran Bretaña y, si no se controlaba, su número crecería hasta proporciones inaceptables (las cuales no se definieron nunca); sus hijos estaban retrasando a los alumnos británicos en los estudios, y cosas por el estilo.

Cada una de las afirmaciones anteriores ha sido, por supuesto, rebatida con evidencias recogidas por algunos de los más respetados organismos de investigación, pero su influencia colectiva ha demostrado ser muy difícil de eliminar del imaginario popular. El tratamiento de asuntos «raciales», por parte de los medios de comunicación, era tendencioso en el peor de los casos y ambiguo en el mejor (véanse Hartman y Husband, 1974; Husband, 1975). Las especificidades culturales asiáticas se presentaban a menudo como deficientes, frente a ciertos principios occidentales nunca definidos que, implícita si no explícitamente, se mostraban como superiores. Políticos como Enoch Powell, plenamente conscientes de la fuerza del simbolismo cultural, pronunciaban discursos con metáforas recurrentes que evocaban imágenes de los asiáticos como los «extranjeros» arquetípicos. La práctica de la «paliza al paki» (un apelativo para referirse a la violencia perpetrada contra los asiáticos del sur durante este periodo) llegó a su punto álgido a finales de los sesenta. El sistema educativo y el sistema de asistencia social no dudaban en calificar cualquier dificultad a la que se enfrentaban los asiáticos como

«problemas culturales». En otras palabras, durante los sesenta se desvió la atención de «los problemas a los que se enfrentaban los inmigrantes» y, en su lugar, *los asiáticos y los otros negros comenzaron a ser vistos como un problema en sí mismo.*

Es en este escenario cuando el propósito inicial de «volver» comienza a dejar de ser una prioridad y los asiáticos empiezan a invertir económica y emocionalmente, con una visión a largo plazo, en Gran Bretaña. Para ellos, los años cincuenta habían sido un periodo de adaptación a un nuevo país. Los sesenta fueron la década en que un gran número de familias se reagrupó. Comenzaron a surgir negocios asiáticos para satisfacer sus necesidades especiales (productos de alimentación, ropa, entretenimiento…). Los rituales del ciclo vital y los festivales religiosos podían celebrarse ahora con mayor solemnidad y ceremonia. Los antiguos patrones de vida familiar se modificaron para ajustarse a las exigencias de la nueva situación. Por ejemplo, las residencias neolocales se hicieron muy comunes, en parte porque no todos los miembros de la familia extensa vivían en Gran Bretaña, pero también porque a menudo las casas eran demasiado pequeñas para hospedar a nadie más que la familia nuclear. Del mismo modo, las mujeres, que en su mayoría no habían trabajado de forma remunerada, comenzaron a entrar en el mercado de trabajo. Esto se convirtió en una necesidad debido, en parte, al incremento de los gastos al tener que comprar y amueblar una casa, al continuo aumento del coste de la vida, y al mantenimiento de las obligaciones esenciales con la familia extensa. Con el tiempo, estos cambios iniciarían una importante reestructuración de la esfera de las relaciones de género.

Los años sesenta fueron testigos de los primeros conflictos laborales en los que la mayor parte de los trabajadores eran asiáticos. A su llegada, los migrantes asiáticos no solían estar muy familiarizados con sus derechos laborales básicos. Trabajaban en condiciones extremadamente desfavorables, pero la mayoría de ellos ignoraba que podían tratar de mejorarlas a través de los sindicatos. Conforme su conocimiento fue aumentando, se formaron delegaciones sindicales en diversas fábricas cuya mano de obra era casi exclusivamente inmigrante. Por ejemplo, en 1963 la Indian Workers Association [Asociación de trabajadores indios] ayudó a lanzar una campaña para que los trabajadores asiáticos de la fábrica de goma Woolfe, en Southall, se sindicaran. En aquel momento, una abrumadora mayoría de los miembros de la Asociación de Trabajadores Indios eran trabajadores manuales empleados en las fábricas cercanas. Según Marsh (1967), se hizo un gran uso de las redes familiares y de amistad para intentar convencer a los trabajadores asiáticos de la necesidad de unirse al sindicato. Se celebraban reuniones en

los hogares de la gente, y en ocasiones se utilizaban libros sagrados asiáticos para dar solemnidad y para subrayar el compromiso de unidad de las bases sindicales. Es interesante observar cómo estos recursos culturales se movilizaban para tratar sus nuevas circunstancias como trabajadores industriales. La unidad como grupo étnico y los lazos de lealtad comunal eran tan importantes en este contexto como los aparejos de trabajo.

Una vez organizados, estos trabajadores fueron a la huelga en 1964 y de nuevo en 1965. Estas primeras huelgas pusieron de manifiesto no solo la naturaleza del conflicto entre la dirección blanca y los trabajadores negros, sino también la actitud ambigua de los sindicatos hacia los afiliados negros. La complejidad de las intersecciones entre «raza» y clase se mostró con claridad en estos acontecimientos, así como en los conflictos que les siguieron en otras partes del país (véase, por ejemplo, Marsh, 1967; Moore, 1975). Los asiáticos comenzaban a reaccionar contra su posición subordinada como trabajadores de las ex-colonias. Su activismo recogió prácticas culturales tanto de sus países de origen como de Gran Bretaña. Muchos activistas de la época, algunos de los cuales se habían graduado en la universidad, abandonarían poco después sus trabajos en las fábricas para montar sus propios negocios o aceptar un empleo en la creciente «industria de las relaciones raciales».

Como ya hemos visto, por aquel entonces la noción de «diversidad cultural» había cautivado la imaginación de los sectores liberales de la opinión británica. Se formaron los Consejos de Relaciones Comunitarias, en zonas con una alta concentración de «inmigrantes» para «promover la amistad y la armonía» entre blancos y negros. Estas organizaciones estaban dirigidas en su mayoría por blancos de clase media. Organizaban, entre otras actividades, «veladas culturales» a las que se invitaba a todos los miembros de la comunidad. Pero los asiáticos que se podían socializar con más facilidad en estas situaciones eran normalmente los que sabían hablar inglés. Algunos de estos asiáticos angloparlantes fueron invitados a formar parte de los comités ejecutivos de estos Consejos. Muchos de ellos se convirtieron después en portavoces de sus respectivas comunidades, y se referían a ellos como los «líderes» de dichas comunidades.

Por otro lado, el contacto entre los asiáticos que tenían ocupaciones manuales y la población blanca se limitaba generalmente al lugar de trabajo. En la medida en que los trabajadores asiáticos tenían más posibilidades de conseguir trabajos no cualificados que los trabajadores blancos no necesitaban o no querían hacer, también ocupaban los puestos más bajos de la jerarquía laboral. Al tratarse de sujetos ex-coloniales, incluso los trabajadores blancos

no cualificados trataban a los trabajadores asiáticos como inferiores. Estos grupos tenían muy pocas oportunidades de participar en intercambios culturales verdaderamente significativos, si bien el lugar de trabajo sirvió como escenario donde se desarrollaron relaciones tanto amistosas como antagónicas. Muchos asiáticos no hablaban inglés, pero el racismo era a menudo una barrera mayor que la lengua. Esto no quita que algunos individuos asiáticos y blancos crearan fuertes lazos de unión. De hecho, en uno de mis anteriores trabajos hay ejemplos de estas personas y familias que parecían comunicarse felizmente, ya fuera a través de signos no verbales, algunas formas de inglés *creole* o de los niños (Brah, 1979).

Los asiáticos, por su parte, no necesitaban usar los criterios occidentales para medir su propio estatus. Puede que fueran trabajadores industriales en este país, pero muchos venían de familias de campesinos relativamente adinerados que poseían tierras. Las jerarquías sociales por las que tendían a clasificarse a sí mismos eran intrínsecas a las formaciones culturales asiáticas, aunque, por supuesto, los procesos de reestructuración de estas jerarquías estaban comenzando. Por ejemplo, la prohibición de que algunas castas comieran juntas no podía mantenerse en los comedores de los lugares de trabajo en Gran Bretaña. Esto no quiere decir que las castas perdieran su importancia. De hecho, conforme la vida comunal se fue estableciendo, proliferaron las asociaciones de casta, cuyo efecto fue que dichas castas se restablecieran en el contexto británico. Pero lo importante es que las castas en Gran Bretaña no son réplicas exactas de las castas en la India; más bien, las configuraciones de casta británicas tienen sus propias características específicas. En cualquier caso, incluso en la India las castas son instituciones heterogéneas, cuestionadas, variables y muy diferenciadas.

La aparición del «asiático de África oriental»

A mediados de los años sesenta, la población del sur de Asia en Gran Bretaña aumentó con la llegada de los del este de África. Aunque muchos comerciantes y administradores del sur de Asia se encontraban en África oriental desde mucho antes de la llegada de los británicos a la región, las migraciones de asiáticos del sur a la zona en cantidades significativas se produjeron principalmente como consecuencia de las políticas del gobierno colonial antes de la partición de la India (Ghai y Ghai, 1970). Como parte de esta política, los indios fueron reclutados a finales del siglo XIX para construir las vías ferroviarias de África oriental a través del sistema de servidumbre por deudas. La práctica de reclutar mano de obra en régimen

de servidumbre (un sistema de trabajo por contratos que constituía una especie de semi-esclavitud), que sobre todo se empleaba con trabajadores chinos e indios, fue adoptada en gran parte del Imperio británico, y se siguió utilizando varios años después de su abolición en 1916 (Tinker, 1977). En África oriental la servidumbre por deudas permanecería hasta 1922. Cuando acabó, la mayoría de los indios regresó a la India, pero algunos trabajadores se quedaron después de terminar sus contratos y se dedicaron al pequeño comercio, pues el gobierno colonial no les permitía comprar tierras. Como consecuencia, a medida que fueron surgiendo nuevas oportunidades, comenzaron las migraciones «voluntarias» desde la India. La principal tendencia de la política colonial era restringir las actividades de los africanos a la economía agrícola y las de los indios a los oficios y al pequeño comercio, mientras mantenía a ambos grupos subordinados a los colonos blancos que poseían enormes plantaciones o granjas lecheras, y a la burguesía metropolitana. La esencia de esta política está condensada en el siguiente comentario del Capitán Lugard:

> El clima no les afecta, son mucho más baratos que los europeos y mucho más cercanos a la vida diaria de los nativos de lo que es posible para un hombre blanco *(sic)*; ellos [los asiáticos] constituirían un excelente nexo de unión (bajo la atenta supervisión de los oficiales británicos), pues su estatus es muy similar al de los nativos, mientras que sus intereses dependerían exclusivamente de los europeos. Al establecerse de manera permanente con sus familias en el país, tendrían un interés personal en ello. (Citado en Mamdani, 1976: 71)

Esta política fue crucial para los procesos de formación de clase en África oriental. Al tener sus actividades limitadas por mucho tiempo al pequeño comercio y a trabajos administrativos y de oficina de nivel medio en la administración pública, los asiáticos del sur llegaron a constituir la parte central del «sándwich colonial», ocupando una posición por debajo de los colonos blancos pero por encima de los africanos negros. La burguesía comercial de los asiáticos del sur consistía en apenas un puñado de familias, y seguía estando subordinada al capital metropolitano. Un número considerable de asiáticos consiguió trabajo en las empresas de otros asiáticos, y sus relaciones estaban marcadas por los lazos de parentesco o de casta. Dado que los asiáticos (y, hasta la independencia, también los africanos) habían sido excluidos de las estructuras de gobierno, no tenían una base política en el Estado colonial, y muy poca influencia de la que hacer uso en tiempos de crisis. El poder político permaneció en manos de los británicos hasta que se lo traspasaron a los africanos con la independencia.

Ser la parte central del «sándwich colonial» significaba que un número considerable de familias asiáticas llevaban un estilo de vida relativamente más acomodado que la inmensa mayoría de los africanos, y considerablemente menos acomodado que los europeos. Sin embargo, esto no quiere decir que este grupo tuviera una configuración uniforme. De hecho, existían significativas diferencias de riqueza entre los grupos de asiáticos y, dada la ausencia de prestaciones sociales, no era extraño que muchas familias asiáticas pasaran verdaderas penurias o vivieran en la pobreza. En resumen, un gran porcentaje de los asiáticos era bastante pobre y una pequeña parte era rica. Pero, dado que incluso las familias ricas sólo lo habían sido durante una o dos generaciones, las distinciones sociales que suelen surgir entre estilos de vida muy distintos y las fórmulas institucionalizadas de distancia social no habían llegado a cuajar. Aunque las diferencias religiosas, lingüísticas, regionales y de casta conservaron su importancia a la hora del matrimonio no construyeron barreras que impidieran la mezcla social. Por ejemplo, en la época del Diwali, el festival hindú, tanto a los sijs como a los musulmanes les gustaba participar en los aspectos no religiosos de las celebraciones, tales como los fuegos artificiales. Al mismo tiempo, los torneos deportivos, que organizaban las mezquitas y los *gurdwaras*[1] como parte de los actos para celebrar el Eid y los Gurpurbs respectivamente, incluían participantes de las distintas comunidades asiáticas.

A pesar de la división de la India en 1947, que tuvo como consecuencia la creación de Pakistán, la mayoría de los asiáticos seguían refiriéndose a sí mismos como «indios» excepto, quizás, en tiempos de graves conflictos políticos, como cuando Pakistán y la India entraron en guerra en 1965. Se mantuvo una identidad colectiva frente a la europea, por un lado, y la africana, por otro. Muchas diferencias y divisiones comunales entre los asiáticos eran absorbidas (aunque no del todo) por esta identidad común y, durante algún tiempo, los estilos de vida y las actitudes de los diferentes grupos asiáticos establecidos en África desarrollaron características comunes. Por supuesto, en términos de las diferenciaciones regionales imperantes en Asia (panyabíes, guyaratíes y demás) la «diferencia cultural» seguía construyéndose. Pero dicha «diferencia» era superada por los ejes de diferenciación de África oriental. En el deporte, por ejemplo, muchas identidades entraban en juego: había jugadores de hockey keniata-panyabíes, jugadores de cricket guyaratíes de Uganda… La religión se interpretaba más como un rasgo de

---

1 *Gurdwara* es el lugar de culto sij. Cada *gurdwara* alberga una copia del libro *Adi Granth* y sirve como punto de encuentro para la veneración, incluyendo la recitación , el canto y la clarificación de la escritura sagrada. Suelen contar con una cocina comunitaria y una escuela. [N. del E.]

«fe» que como un rasgo de «cultura». La construcción de esta distinción creó un espacio intersubjetivo para la identificación no antagónica entre los diferentes grupos del sur de Asia.

El vocabulario tomado del swahili se convirtió en un componente integral de las lenguas asiáticas que se hablaban en África oriental. La cultura popular fue otro importante espacio para el sincretismo cultural. La radio, el cine y (a partir de los sesenta) la televisión ejercieron una enorme influencia al respecto. Muchos de los adolescentes asiáticos en África idolatraban a los cantantes pop occidentales tanto como a las estrellas de las películas indias. El género musical africano Hi Life fue otra corriente que permitió la fusión cultural. Dicha fusión cultural fue crucial para la constitución de la identidad asiática de África oriental. Tenía sus contradicciones, ya que esta fusión fue también uno de los espacios claves para la transmisión de la jerarquía social en relación con los africanos y los europeos.

Las instituciones estatales y el sistema educativo también tenían un papel importante como principales vehículos de influencia «occidental». Conviene recordar que la segregación perduró en el sistema educativo hasta la independencia del gobierno colonial. El principal medio para la instrucción era el inglés, y los exámenes de selectividad se elaboraban y corregían en Gran Bretaña. Había muy poco sobre África en los planes de estudios, aunque ésta invadía hasta el último rincón de la mente. El poder y la autoridad de los «europeos» parecía algo distante a los asiáticos y los africanos. Como había esperado el Capitán Lugard, el colonialismo logró crear un contexto en el que los asiáticos, «mucho más baratos que los europeos y mucho más cercanos a la vida diaria de los nativos […] constituían un excelente nexo de unión» (Mamdani, 1976). Este contacto más cercano significaba que las relaciones sociales entre los asiáticos y los africanos eran más íntimas y apasionadas tanto en lo tocante a los afectos como en los antagonismos. Por lo tanto, no sorprende que, cuando el África oriental post-independencia sufrió intensas luchas y cambios en las alianzas entre los distintos sectores de las poblaciones locales, tales conflictos adoptaran la forma de «tribalismo» (por ejemplo, conflictos entre los diferentes grupos étnicos africanos) o de antagonismo hacia los *wamayindi* [los asiáticos]. Sin embargo, la gestión política de estos conflictos fue diferente en Kenia, Tanganica y Uganda.

Los asiáticos de África oriental que viven en Gran Bretaña son distintos de los del subcontinente surasiático en varios aspectos. En primer lugar, la mayoría, aunque no todos, tienen un origen urbano. En segundo lugar, y

en contraste con los migrantes del sur de Asia, entre los que los panyabíes forman el mayor grupo lingüístico, los asiáticos de África oriental eran mayoritariamente guyaratíes. En tercer lugar, como grupo habían constituido el mayor componente de las emergentes clases medias de África oriental. Sin embargo, si bien se podía decir que pertenecían a la clase media, tenían marcas culturales distintas a las de las clases medias tradicionales del sur de Asia. En general, los asiáticos de África oriental son descendientes de los primeros inmigrantes, que tenían orígenes rurales, y la mayoría de ellos seguía manteniendo lazos relativamente estrechos con sus familiares en Asia. Así, las culturas asiáticas que se constituyeron en el África oriental se caracterizaron por tener restos de esta influencia rural, que se hacían especialmente evidentes en los rituales sagrados, en los dialectos regionales y en la cocina. Pero, por encima de todo, estas nuevas culturas eran *asiáticas de África oriental*, constituidas en lo más intrínseco del mundo social y económico de los asiáticos en África oriental.

Cuando Kenia, Uganda y Tanganica [actual Tanzania] lograron la independencia a comienzos de los sesenta, a los asiáticos que vivían allí se les ofreció la ciudadanía británica, que obviamente permitía entrar y establecerse en Gran Bretaña. Cuando la noticia llegó a Gran Bretaña, se creó un fuerte grupo de presión anti-inmigración alrededor del tema de los derechos de entrada para los surasiáticos de África oriental, que tuvo como resultado la introducción de la Ley de Inmigración de 1968. Estos grupos anti-inmigración fueron tan efectivos que el documento pasó por la Cámara de los Comunes y la Cámara de los Lores y recibió la aprobación real en *dos días*. El acta de 1968 institucionalizó la discriminación racial legal al prohibir la entrada a Gran Bretaña a los poseedores de un pasaporte británico a menos que uno de sus padres o abuelos hubiera nacido allí. De golpe, miles de asiáticos en África oriental se convirtieron en apátridas y muchas familias fueron destrozadas. En 1972, Idi Amin, entonces presidente de Uganda, expulsó a todos los asiáticos de Uganda, independientemente de que fueran ciudadanos ugandeses. La orden de Amin tuvo como resultado una nueva dispersión de surasiáticos por todo el mundo, pero sobre todo por Gran Bretaña, Canadá y el sur de Asia.

Además de la tragedia del desarraigo, los asiáticos ugandeses se enfrentaron al racismo tan pronto como pusieron un pie en Gran Bretaña. Según la política del gobierno se debía evitar el establecimiento de zonas con una «alta» concentración de asiáticos. Para dispersarlos, Gran Bretaña fue dividida en zonas «verdes» y «rojas». Las zonas «rojas» eran aquellas donde se consideraba que la cantidad de población asiática era ya «demasiado alta» y por

lo tanto estaban prohibidas para los refugiados asiáticos ugandeses. Por otro lado, en las zonas verdes la población asiática era inexistente, o tan baja que se «toleraría» un aumento en su número. Así, muchas familias asiáticas se vieron arrojadas a las zonas más remotas de Gran Bretaña, sin ningún canal comunal de apoyo. En Uganda estaban acostumbrados a vivir en contacto diario con sus familiares, vecinos y amigos: visitarlos en casa, charlar en las calles, reunirse en parques y espacios públicos (en Jinja, mi ciudad natal, algunos de estos lugares eran el muelle del Lago Victoria y las riberas del Nilo) y en las mezquitas, templos e iglesias. Gran parte de la actividad diaria tenía lugar al aire libre. La vida organizada de una sociedad capitalista avanzada, con su espíritu individualista de privacidad y el tradicional clima británico, frío y gris, no parecían dispensar un recibimiento muy acogedor.

Al principio, la respuesta de los refugiados fue encerrarse en sí mismos. La temprana sensación de aislamiento los condujo a la depresión y al abatimiento, sobre todo a los miembros de más edad de las familias. Pero el espíritu sobrevivió, y pronto las redes comunales se avivaron mediante cartas, llamadas de teléfono y visitas a otros ugandeses que vivían en otras zonas del país. Una vez establecidos estos lazos, los refugiados hicieron uso de su propia iniciativa y, desafiando la política del gobierno, se mudaron a las zonas «rojas», que ofrecían mayor seguridad y un sentimiento de familiaridad y pertenencia.

La expulsión de Uganda no tuvo un impacto demasiado grande en las circunstancias materiales de los refugiados ugandeses más ricos. Sin duda sufrieron enormes pérdidas en sus negocios, pero como sus inversiones no se limitaban a Uganda, los Madhvanis, los Methas y otros como ellos simplemente trasladaron sus operaciones a algún otro lugar. De la misma forma, los sectores más prósperos de la burguesía transfirieron sus ahorros al extranjero, por lo que también ellos pudieron establecerse relativamente rápido. Pero la mayoría de los refugiados (los pequeños tenderos, con todo su capital fijo en Uganda, los profesionales remunerados y los obreros) lo perdieron todo y tuvieron que empezar de cero. Todos los miembros de la familia en edad de trabajar tuvieron que buscar empleo. Aunque algunas mujeres habían ayudado a dirigir las empresas familiares en Uganda, y otras eran profesionales en campos como la medicina o la educación, la gran mayoría no estaban familiarizadas con el trabajo remunerado fuera de casa. Pero en aquel momento, las que pudieron encontrar trabajo lo tomaron. Al vivir de alquiler y pagar altas mensualidades por viviendas de baja calidad, los refugiados dieron prioridad a la compra de sus propias casas. Trabajaban muchas horas y ahorraban hasta el último céntimo para conseguir una hipoteca.

A excepción de los asiáticos de Uganda que llegaron a Gran Bretaña como refugiados, la mayoría de los asiáticos de África pudo transferir sus ahorros y otros bienes a Gran Bretaña cuando salieron de allí. Aquéllos que tenían cierto capital y espíritu emprendedor abrieron negocios; otros buscaron trabajo en sus campos profesionales; pero la gran mayoría fueron contratados en las fábricas como personal semi-cualificado o no cualificado. Para este sector de los asiáticos de África, la emigración conllevó un descenso considerable de su posición social. Como otros trabajadores inmigrantes, fueron contratados para trabajos mal pagados y de baja categoría. La discriminación racial era bastante común entre los obreros, en forma de oportunidades limitadas de formación y ascenso, distintos sueldos por el mismo trabajo, la naturaleza de las tareas que se les asignaban en la cadena de producción y el abuso verbal. Al venir de una posición relativamente acomodada en África, el proceso de «proletarización» puso en relieve las contradicciones de estatus entre su anterior posición social y la actual. Su descontento coincidió con algunos de los conflictos laborales más famosos en los que participaron asiáticos, como los de Mansfield Hosiery, Imperial Typewriters y Grunwicks. Movilizaron a los familiares y otras redes comunales para que proporcionaran apoyo tanto económico como moral. La ayuda económica se hizo vital, pues en algunos casos los sindicatos locales se negaron a ir a la huelga, privando así a los trabajadores del subsidio de la caja de resistencia.

A principios de los setenta, los asiáticos llegados del subcontinente también comenzaron a aceptar que su estancia en el país no iba a ser temporal. Una vez que las familias se reagrupaban e invertían en una casa o en un negocio, el «mito del retorno» se aceptaba como tal y su atención se centraba en la vida en Gran Bretaña. El ahorro y la economía de los primeros años se vieron sustituidos por el mismo consumismo que imperaba en el resto del país.

Los padres y madres asiáticos comenzaron a darse cuenta de que la naturaleza etnocéntrica de los planes de estudios y las prácticas raciales en los colegios y otras instituciones educativas podían minar seriamente las aspiraciones intelectuales de sus hijos y su sentimiento de pertenencia. El tema de la identidad cultural pasó a ser crucial. Muchos padres comenzaron a hacer un esfuerzo consciente, aunque poco sistemático, por educar a sus hijos en su origen y su historia. En los templos, las mezquitas y los *gurdwaras* comenzaron a impartirse clases de formación religiosa y de enseñanza de la lengua materna. La noción de autoayuda, que se extendió mucho durante los años setenta, nació de los esfuerzos de las comunidades negras de todo el país para proporcionar a sus miembros la información, el consejo, el apoyo y la educación que las instituciones del Estado no podían o no querían prestarles.

Estas iniciativas fueron de tipo social, sanitario, educativo. Debido a la continua erosión de la pátina de liberalismo que había revestido previamente el debate público sobre las «relaciones raciales», los asiáticos tuvieron que comprender que, para salvaguardar sus intereses, necesitaban organizarse frente a las fuerzas que podían minar su identidad de grupo. Si se les trataba como un problema, eran ellos quienes debían rebatir semejante concepción. El modo de articular el nuevo espíritu variaba dependiendo de si uno era un «líder de la comunidad» que acompañaba a una delegación al Ministerio del Interior, un trabajador no cualificado de una fábrica o un joven que acababa de abandonar los estudios. Pero en todos los casos surgió el rechazo y el desafío a los procesos de subordinación. Así, el comienzo de los años setenta marcó una nueva etapa en la reacción y la respuesta de los asiáticos a la vida en Gran Bretaña.

Venir para quedarse (de mediados de los setenta a principios de los ochenta)

Durante los años setenta, Gran Bretaña vivió un recrudecimiento de la recesión económica, por un lado, y de los conflictos raciales, por otro. Como ya hemos visto, las tensiones raciales estuvieron presentes incluso durante el periodo del boom económico, pero la recesión ayudó a preparar el terreno para el rejuvenecimiento de las organizaciones fascistas que admitían abiertamente sus políticas racistas. Estos grupos se aprovechaban de las energías y las esperanzas frustradas de la clase obrera blanca, especialmente las de los jóvenes. En sus campañas de reclutamiento responsabilizaban a los «inmigrantes» y a los «judíos» de la crisis económica. Al igual que Enoch Powell y otros de su misma opinión, estas organizaciones derechistas usaban el fantasma de la amenaza que supuestamente representaban los «inmigrantes con culturas extranjeras» para el estilo de vida británico (Nugent y King, 1979; Taylor, 1979; Troyna, 1982).

Todo el revuelo de la anti-inmigración y de las «culturas extranjeras» tuvo sus repercusiones en un discurso pre-electoral pronunciado por Margaret Thatcher. En una entrevista realizada en televisión en enero de 1978 prometió que, si salía elegida, su partido «acabaría finalmente con la inmigración». Reavivó los profundos miedos de una identidad defensiva al sugerir que el estilo de vida británico necesitaba una protección especial, y declaró: «Este país puede ser inundado por gente con una cultura diferente». Hay que destacar que estos comentarios fueron hechos en un momento en que, debido al refuerzo de la Ley de Inmigración de 1971, la mayor parte de la inmigración había cesado. Por lo tanto, el argumento no se basaba en

cifras. El discurso estaba diseñado como dispositivo captador de votos. Dice mucho de la importancia de la «raza» en la política británica que algo como esto demostrara ser un método electoral efectivo. Se trata de una táctica que los políticos utilizan a menudo. Cuando los políticos centristas adoptan un lenguaje propio de grupos de extrema derecha, la retórica y la posición política de estos últimos adquiere respeto y credibilidad.

Tras ganar las elecciones, el gobierno mantuvo su promesa de hacer todo lo posible para reducir la inmigración. Sin embargo, los únicos inmigrantes que podían entrar tras el refuerzo de la Ley de 1971 (aparte de los pocos que aún podían obtener un visado debido a la demanda de trabajadores cualificados) eran aquéllos que estaban prometidos o dependían de los que ya se habían establecido en el país, además de algunas personas con pasaporte británico especial, como los de Hong Kong. El Estado prohibió la entrada a estos últimos mediante la Ley de Nacionalidad Británica de 1981, y se introdujeron cambios en las leyes de inmigración para poner fin a la llegada de los pocos que entraban como prometidos. Las nuevas leyes de inmigración entraron en vigor en 1980, y estaban dirigidas principalmente contra los surasiáticos. Su imposición se justificó alegando que el «sistema de matrimonio concertado» en teoría suponía «una fuente inagotable de inmigración primaria». La acusación, nunca probada, era que los asiáticos abusaban de esta práctica cultural. Esta ley discriminaba abiertamente a los grupos que practicaban el matrimonio concertado, especialmente a las jóvenes asiáticas. Fue acusada de racista y sexista por varios sectores. Por ejemplo, David Steele, líder del Partido Liberal, se dirigió así al Parlamento:

> Comprendo perfectamente la vergüenza que parece adueñarse del viceministro y del ministro del Interior cada vez que debatimos este asunto. El motivo de esa vergüenza es que, aunque el viceministro diga que las leyes no son racistas en su intención, en la práctica sí lo son. De hecho, algunos diputados conservadores piensan que también lo son en la intención […] ¿Podrían decirnos a cuánta gente se le prohibirá la entrada en este país como resultado de estas leyes lamentables? [...] Se estima que, en el mejor de los casos, serán entre 2.000 y 3.000. Con toda esta parafernalia de introducir leyes que considero verdaderamente repugnantes, estamos causando un enorme sufrimiento a las familias de aquéllos que ya se han establecido aquí, a sus ancianos, sus prometidos, sus esposos y sus hijos. (*Hansard*, Cámara de los Comunes 1979-1980, vol. 980, columnas 1032-4)

Hay que destacar que los partidarios de las leyes eligieron una cuestión cultural, en este caso el matrimonio concertado, y lo explotaron para su propio beneficio; el resultado fue que a las mujeres asiáticas residentes en Gran

Bretaña se les negó el derecho a establecerse en el país con una pareja de ultramar. El ejemplo muestra cómo puede racializarse una práctica cultural y utilizarse como medida de control social. Nótese también que esta legislación sólo afectaba a las relaciones heterosexuales; la Ley de Inmigración no reconocía las relaciones de gays y lesbianas, ejerciendo por lo tanto una discriminación *de facto*.

¿Cómo vivieron los asiáticos la década de los setenta y el comienzo de los ochenta? Vieron cómo se afianzaba el racismo institucional, especialmente en forma de leyes como la de inmigración y la Ley de Nacionalidad Británica. Se extendieron las denuncias de acoso por parte del servicio de inmigración. Hubo casos de mujeres asiáticas a las que se sometió a «tests de virginidad» a su llegada a Gran Bretaña y de niños a los que se hicieron radiografías para establecer su edad.

Los matrimonios asiáticos en los que uno de los prometidos era del subcontinente sufrieron una vigilancia verdaderamente embarazosa durante el primer año. Se hacían redadas en fábricas y otros lugares de trabajo con mano de obra asiática en busca de supuestos ilegales. A pesar de las numerosas críticas que recibieron, que llevaron a una revisión de tales procedimientos por parte del ministro del Interior en 1980, éstas continuaron. A la gente sospechosa de incumplir las leyes de inmigración se le obligaba a demostrar su inocencia, cuando el principio de investigación criminal dice exactamente lo contrario. Además, se dio poder a los jueces para expedir órdenes de arresto sin nombres de individuos concretos (State Research, 1981).

Algunos casos famosos de deportaciones (como el de Nasira Begum, a la que se dio una orden de expulsión tras divorciarse de su marido, que tenía la nacionalidad británica), y otros relacionados con la inmigración (como el de Anwar Ditta, una mujer asiática nacida en Gran Bretaña a la que se negó el permiso para traer a sus hijos de Pakistán para vivir con ella, hasta que se organizó una campaña masiva y un programa de televisión, usando una prueba de ADN para demostrar que los niños eran suyos y de su marido y no unos parientes lejanos a los que intentaba introducir de forma ilegal en el país) pusieron de relieve las muchas y diferentes formas en las que operan las leyes de inmigración contra los asiáticos establecidos en Gran Bretaña.

La discriminación en el trabajo continuó. Conforme la recesión aumentó, los trabajos de los asiáticos fueron más vulnerables, y las tasas de desempleo en zonas con una alta concentración de asiáticos crecieron de forma dramática.

Los ataques racistas continuaron aumentando; esta época fue testigo del asesinato de varios asiáticos en las calles, como Gurdip Singh Chaggar y Altab Ali. Según un informe del *New Statesman* (24 de julio de 1981), un miembro del gobierno declaró en el Parlamento que durante 1980 se habían registrado 2.426 ataques violentos contra asiáticos solamente en el distrito de la Policía Metropolitana, frente a los 2.075 de 1979 y los 1.865 de 1977.

Antes señalé que, durante las primeras etapas del asentamiento, los padres asiáticos tanto de clase obrera como de clase media se mostraban entusiasmados con el sistema educativo británico y querían que sus hijos triunfaran en el colegio. La opinión de los educadores entonces era que el bilingüísmo dificultaba el progreso de los niños asiáticos, y que una de las prioridades de la educación era «integrar» a los niños. Algunos padres asiáticos fueron influidos por este punto de vista y trataron de utilizar el inglés con sus hijos. Esta práctica fue adoptada con mayor entusiasmo por los padres de clase media que, en cualquier caso, eran los que mejor lo hablaban. Al utilizar el inglés en casa, estos padres también esperaban diferenciarse de sus homólogos de los pueblos. Sin embargo, la escena política de finales de los sesenta y los setenta pronto hizo ver a estos padres que, aunque sus hijos hablaran un inglés fluido y sacaran buenas notas, sus oportunidades en la vida se verían reducidas por su posición de hijos de inmigrantes coloniales negros. Las comunidades asiáticas, junto con otras comunidades negras, tuvieron que enfrentarse a los posibles efectos del racismo en la educación, las notas, la autoestima y la identidad de los niños negros. Hubo dos respuestas a esta situación. En primer lugar, los padres activos políticamente, los activistas de la comunidad y algunos de los líderes se unieron para perseguir una serie de cambios en la educación y otras políticas sociales. En segundo lugar, las comunidades se comprometieron a promover iniciativas propias, como ofrecer una educación extra relacionada con la enseñanza de lenguas asiáticas y la instrucción religiosa, y la creación de centros de asistencia social que ofrecieran consejo sobre muy diversos asuntos. Esto fue posible gracias a los esfuerzos combinados de organizaciones religiosas, políticas y de otros tipos, así como al duro trabajo de individuos comprometidos. Por supuesto, debido a que parte de este trabajo tenía una base religiosa y comunal, tendía a perpetuar ciertos tipos de división entre los grupos asiáticos. Sin embargo, la autogestión ha sido una de las piedras angulares del sentido de autodeterminación e independencia de los asiáticos.

¿«Segunda generación» o asiático-británicos?

Los años setenta también fueron testigos de la aparición de la primera generación de asiáticos con una educación formal adquirida principalmente, si no exclusivamente, en colegios británicos. Los medios de comunicación, la opinión profesional y política y el imaginario popular construyeron una imagen de la juventud asiática como fruto del «choque de culturas». Se dice que un joven asiático criado en Gran Bretaña está expuesto a *dos culturas*, una en casa y otra en el colegio, y como resultado, el joven sufre estrés y crisis de identidad. Tal argumento plantea una serie de problemas.

En primer lugar, la noción de dos culturas sugiere que sólo hay una cultura «británica» y una «asiática». Sin embargo, como ya hemos señalado, existen diferencias bastante significativas entre las clases alta, media y obrera de Gran Bretaña, que además varían según la región o el género. De la misma manera, las «culturas asiáticas» se diferencian según la clase, la casta, la región, la religión y el género. Por lo tanto, y al menos en teoría, parece que existen las mismas posibilidades de un «choque de culturas» intraétnico que interétnico. Por lo tanto, hacer una división bipolar tan simple es insostenible.

En segundo lugar, el énfasis en el «choque de culturas» niega la posibilidad de la interacción y la fusión cultural. A priori, no hay motivos para suponer que los encuentros entre culturas necesariamente impliquen un conflicto. Éste puede producirse o no, y en caso negativo, es probable que la simbiosis cultural, la improvisación o la innovación emerjan como alternativas. De hecho, incluso el propio conflicto no debe ser visto como la ausencia de estos procesos dinámicos de transformación y síntesis cultural. Además, el conflicto es a menudo un efecto de las relaciones de poder que subyacen a las jerarquías culturales, más que del «choque de culturas» como tal.

En tercer lugar, en este debate parece darse por sentado implícitamente que la transmigración cultural se realiza en un solo sentido. Así, rara vez se reconocen los siglos de contacto cultural e influencia mutua entre los elementos culturales «asiáticos» y «británicos» durante los periodos pre-colonial y colonial, y luego desde la independencia. De hecho, los primeros vínculos culturales y comerciales de la India con «Europa» se remontan a la época de los griegos y los romanos, cuando el hemisferio occidental aún no era conocido como «Europa» y Grecia y Roma reconocían abiertamente su deuda con África y Oriente (Hiro, 1971). Por lo tanto, Gran Bretaña ha tenido la huella de Asia, África y Oriente Medio durante al menos dos milenios. En comparación, el dominio colonial británico sobre la India duró sólo un siglo y medio, hasta 1947.

Lo que queremos decir es que los viajes interculturales alrededor del mundo son un fenómeno muy antiguo, y Gran Bretaña está constituida por muy diversas influencias. Las interacciones culturales y las reconfiguraciones más recientes en Gran Bretaña tienen sus propias características históricamente específicas, pero la influencia sigue siendo indudablemente multidireccional.

En cuarto lugar, la caricatura que evocan términos como «entre dos culturas», «choque de culturas» o «conflicto de identidad», que retrata a los jóvenes asiáticos como individuos confusos y desorientados, no se apoya en la evidencia. Hay muchas y muy variadas influencias que tienen diversos impactos en diferentes jóvenes asiáticos, por lo que los resultados son heterogéneos y varían según cada caso. Esto no niega que *algunos* jóvenes asiáticos experimenten conflictos, y que *algunos* aspectos de esta discordancia bien pudieran asociarse con prácticas culturales específicas. El problema surge cuando esta explicación se convierte en el paradigma central al tratar las experiencias de los jóvenes asiáticos. Por otra parte, mientras que la angustia psíquica y emocional merece atención y comprensión, no se puede suponer que el «conflicto cultural» sea el único factor que la constituye. La cuestión del «conflicto de identidad» es muy compleja, y no puede reducirse a un solo factor determinante. El racismo, el género, la clase o la trayectoria específica de un individuo, por ejemplo, tienen la misma importancia para comprender los procesos de formación de identidad. En cualquier caso, no existe una única identidad reconocida para todos y cada uno de los jóvenes asiáticos (Brah, 1978, 1979).

Otra variante del tema de «choque de culturas» entra en juego cuando se intentan explicar las incertidumbres del ciclo vital atribuyéndolas a los efectos del conflicto «intergeneracional». Este argumento se basa en la noción de que los jóvenes asiáticos que crecen en Gran Bretaña interiorizan valores «occidentales», que difieren con la forma «tradicional» de ver el mundo de sus padres, y al adoptar formas de comportamiento «occidentales» la juventud entra en conflicto con la generación de sus padres. Sin duda, puede que ahí residan muchas posibilidades de conflicto, sobre todo si la infancia de los padres y la de los hijos están separadas no sólo en el tiempo sino también en el espacio (distintos países), por lo que los dos grupos están expuestos a distintas influencias políticas y culturales durante sus años de formación. Por ejemplo, he mostrado ya que el proceso de migración ha supuesto un importante cambio en la posición social, y que este cambio ha sido experimentado de distintas formas por las dos generaciones. Sin embargo, la *diferencia* intergeneracional no debería confundirse con el *conflicto*. La aparición del conflicto no puede predecirse con antelación, sobre todo porque la relación generacional fácilmente podría haber sido gestionada y manejada para favorecer

la comprensión y las perspectivas comunes. Los padres no tienen por qué ser siempre tan inflexibles como a menudo se supone. La gran mayoría de los inmigrantes asiáticos de la postguerra eran muy jóvenes e impresionables cuando llegaron a Gran Bretaña. Ellos también se han visto sometidos a nuevas influencias. Esto significa que no siempre son ajenos a las presiones que soportan sus hijos.

En mi propia investigación (Brah, 1979), la gran mayoría de los padres asiáticos entrevistados mostraron comprensión con los apuros de los jóvenes asiáticos que crecen en Gran Bretaña, aunque algunas áreas de experiencia de la gente joven estaban a menudo fuera del campo de experiencia de sus padres. De la misma forma, los jóvenes asiáticos parecían comprender, aunque no siempre estuvieran de acuerdo, los compromisos de sus padres. Existía un número considerable de coincidencias en las actitudes, normas y valores de los dos grupos de edad. De hecho, la incidencia de «conflicto» no era mayor que entre los jóvenes blancos (que asistían a las mismas escuelas que los asiáticos) y sus padres. Había muchas semejanzas entre los temas que provocaban acuerdo o desacuerdo entre los miembros de una familia, fuera ésta blanca o asiática. Puede que existan diversos factores de intersección que ayudan a generar solidaridad en lugar de conflicto entre los grupos de edad, como los sutiles significados culturales que aprendemos a asociar desde la infancia con relaciones particulares, eventos, formas de comportamiento y perspectivas sociales; las inversiones psíquicas en vínculos de carga emocional con la familia y otras relaciones; la seguridad derivada del sentimiento de pertenencia a una comunidad; y la experiencia compartida por ambos, padres e hijos, de su posición estructural en la sociedad.

Llegados a este punto, puede ser útil distinguir entre «grupo de edad» y «generación». Un grupo de edad es una categoría que define una relación vertical entre sujetos en una etapa específica del ciclo vital (por ejemplo, adolescentes y sus padres de mediana edad), mientras que «generación» es una unidad de análisis que articula una relación horizontal entre las cohortes. Como categoría conceptual, la «generación» se cataloga y se calibra en relación a grandes unidades de tiempo histórico (Manneheim, 1952; Eisenstadt, 1971). Los discursos examinados previamente operan principalmente en el nivel de grupo de edad. Sin embargo, cuando la atención se centra en la generación parece que, mientras que los sistemas de valores de los grupos de edad asiáticos pueden mantener muchas semejanzas, al mismo tiempo pueden aparecer algunas nuevas formas culturales significativas que, entre otras cosas, marcan el cambio generacional.

A finales de los setenta, el activismo político de los jóvenes asiáticos ocupó los titulares de las noticias, pues adoptaron una postura militante y bien visible frente a la opresión racista. Tomaron las calles para expresar su rechazo a los asesinatos y a los ataques racistas. Distintos grupos y movimientos de jóvenes surgieron de estas manifestaciones. Los medios de comunicación presentaron este activismo como una nueva forma de militancia joven, sensiblemente diferente al comportamiento político de sus padres, más «dóciles». Pero esta visión borra la historia de las luchas militantes de los cincuenta, sesenta y principios de los setenta, de las que hablamos antes. Malinterpreta las acusaciones de algunos grupos de jóvenes a los «líderes de la comunidad» como forma de protesta contra los «valores de los padres».

Además, los informes se centraban casi por completo en los hombres jóvenes. Estos grupos masculinos llegaron a ser construidos como los «grupos de jóvenes» por excelencia, a pesar de que algunos de estos grupos, como el de Bradford Black, se componían de jóvenes de ascendencia asiática y afro-caribeña, incluyendo mujeres. Lo que es más importante, las mujeres jóvenes comenzaron a organizarse en grupos exclusivamente femeninos. Por ejemplo, el Young Girls Support Group [Grupo de apoyo a chicas jóvenes], formado en 1978 por jóvenes trabajadoras de la comunidad asiática y con sede en Southall, en la parte oeste de Londres, se transformó en 1979 en el grupo feminista Southall Black Sisters [Hermanas negras de Southall], y desempeñó un papel crucial en los acontecimientos que veremos más adelante. De forma significativa, las mujeres jóvenes se organizaron desde su posición como mujeres en vez de como «jóvenes», incluso aunque a menudo los grupos estaban compuestos casi exclusivamente por jóvenes. Estos grupos de mujeres trataron cuestiones patriarcales además de raciales y de clase, y en el proceso acabaron cuestionando las políticas de género de los movimientos de jóvenes dominados por hombres y de los «grupos de izquierda», así como el etnocentrismo y las políticas «raciales» de los grupos feministas blancos. De hecho, estos grupos de mujeres surgieron y operaron al filo de las políticas más controvertidas de la época.

El 23 de abril de 1979, una operación policial a gran escala supuso el arresto de casi 700 hombres y mujeres (principalmente asiáticos) de todos los grupos de edad, de los cuales 344 fueron acusados y puestos a disposición judicial. Esto ocurrió en el corazón de una de las comunidades asiáticas establecidas hacía más tiempo, Southall. Los arrestos se produjeron cuando la gente de Southall comenzó a reunirse para manifestarse contra el abiertamente racista Frente Nacional, que organizaba un mitin electoral en el ayuntamiento local.

El Frente Nacional no tenía prácticamente ningún apoyo en Southall, y no había presentado un candidato local desde 1970. Así que su decisión de organizar un mitin fue vista como un calculado acto de provocación. Casi cinco mil personas habían marchado el día anterior hasta el ayuntamiento de Ealing para convencer a las autoridades locales de que no permitieran que un grupo fascista utilizara sus locales en Southall para organizar un mitin, pero éstos habían decidido que el mitin seguiría adelante. De modo que las organizaciones de la comunidad de Southall trazaron planes para realizar una protesta pacífica, planes acordados con la policía local. Llegado el día, la gente que intentaba llegar al lugar de la manifestación, junto con otros que simplemente intentaban volver a casa después del trabajo o de recoger a los niños del colegio, se vieron atrapados por los cordones policiales. Como señala un folleto elaborado por la Campaña contra el Racismo y el Fascismo/Derechos de Southall:

> Se enviaron 2.756 policías, incluyendo unidades especiales con perros, caballos, furgonetas, escudos antidisturbios y un helicóptero […] Cientos de testigos afirman que […] las furgonetas de la policía arremetían contra las multitudes, y cuando éstas se disolvían y corrían, los agentes cargaban contra ellas, golpeándolas indiscriminadamente. Un reportero del *Daily Telegraph* vio «a varias docenas de manifestantes de color *(sic)* llorando y gritando mientras eran arrastrados literalmente por Park View Road hasta la comisaría […] Casi todos los manifestantes que vimos derramaban sangre, fruto de alguna lesión; algunos se doblaban de dolor. Hombres y mujeres gritaban». (Campaña contra el Racismo y el Fascismo/Derechos de Southall, 1981: 2)

Un profesor blanco, Blair Peach, resultó muerto. Más tarde, once testigos declararon bajo juramento haber visto a Blair Peach ser golpeado por uno o, en algunos casos, dos policías de las unidades especiales. El jurado emitió un veredicto de «muerte accidental», y se decidió que no había pruebas suficientes para condenar a ningún policía. La noticia generó mucha controversia y supuso el comienzo de tres investigaciones distintas por parte de tres agencias públicas: la Comisión por la Igualdad Racial, el Consejo Nacional de las Libertades Civiles y la Fundación Runnymede. Se puede estimar la gravedad del asunto a raíz de esta cita del informe adicional de la comisión investigadora del Consejo Nacional de las Libertades Civiles, presidida por Michael Dummett, profesor de Lógica en la Universidad de Oxford, que ya había criticado el uso desmesurado de la fuerza por parte de la policía en Southall:

> Condenamos el hecho de que no se hayan pedido cuentas a ningún policía por la muerte de Blair Peach […] Condenamos el hecho de que ni el Inspector Jefe de la Policía ni el ministro del Interior, como autoridades policiales y políticas, hayan reconocido públicamente los errores cometidos en la operación

> policial […] Nos asombra que ni Sir David McNee ni William Whitelaw hayan comparecido públicamente para explicar la presencia de armas no autorizadas en las taquillas de las unidades especiales de la policía […] Creemos que la investigación de la muerte de Blair Peach ha sido deficiente en la dirección y en la realización. La evidente parcialidad del forense, el Doctor John Burton, junto con su confusa y errónea comparecencia ante el jurado, ha hecho imposible un juicio justo. (Consejo Nacional de las Libertades Civiles, 1980: 50-1)

Clarence Baker, miembro del grupo de música local Misty in Roots, formado por jóvenes de ascendencia afro-caribeña de Southall, resultó herido y permaneció inconsciente en el hospital durante un tiempo. Sufrió lesiones cuando la policía hizo una redada en el edificio que ocupaba la organización Peoples Unite Education and Creative Arts Centre [Centro de Artes Creativas y Educación del Pueblo Unido], del cual formaba parte la cooperativa de músicos a la que pertenecían los Misty. Su equipo de música fue totalmente destruido. El día de la manifestación, estas instalaciones se convirtieron en un centro provisional de tratamiento médico y asesoramiento legal. Abogados y personal médico (blancos y negros, hombres y mujeres) que se encontraban allí para ayudar declararon haber sido tratados con dureza por la policía, y haber sido expulsados a la fuerza del edificio en medio de un aluvión de abusos sexistas y racistas. Los acontecimientos de ese día generaron una masiva campaña política. Marcaron un hito en la creación de políticas de juventud.

En julio de 1981 Southall fue testigo del primero de una serie de «disturbios» (o «levantamientos», como los han llamado las comunidades negras) que se extendieron por todo el país ese año. La juventud asiática reaccionó cuando los skin-heads llegaron a Southall en autobuses decorados con banderas y pegatinas del Frente Nacional. Un grupo de skins atacó a una mujer asiática en su tienda, y la noticia del incidente se extendió rápidamente a través de las diversas redes de comunicación que funcionaban entre los asiáticos de la zona. Grandes cantidades de jóvenes asiáticos salieron a la calle y sitiaron el bar donde los skins asistían a un concierto de rock. Durante la posterior batalla campal, entre los asiáticos y la policía por un lado y los asiáticos y los skins por otro, el pub fue incendiado por cócteles molotov. La ira que estalló aquel día fue otra reacción más frente al creciente número de ataques contra asiáticos y la falta de protección policial en esos casos.

El mismo mes, en Bradford, doce jóvenes asiáticos fueron arrestados y acusados de conspiración; todos eran activistas de la comunidad y algunos se habían involucrado activamente en campañas sobre casos de inmigración, como los de Anwar Ditta y Nasira Begum, a los que nos hemos referido antes.

Durante dos días después de los arrestos, en julio de 1981, a los jóvenes se les impidió ver a sus abogados. Se los mantuvo bajo custodia durante periodos variables, y a la mayoría no se les puso fianza hasta el 22 de octubre. Todos los acusados se declararon no culpables. Muchos vieron en este caso un intento deliberado, por parte de la policía, de debilitar la resistencia negra contra el racismo, y se formaron grupos de apoyo al comité de defensa local por toda Gran Bretaña.

Esta perspectiva general, necesariamente breve, de las realidades de la vida asiática en la Gran Bretaña contemporánea no incluye los episodios menos dramáticos, la mayoría de los cuales nunca llegan a los titulares.

La aparición de los grupos de jóvenes marca la llegada de una nueva forma de agenciamiento asiático político y cultural. No es que estos grupos sean más «progresistas» que el grupo de edad de sus padres, como suele decirse en algunos debates públicos. Más bien, al haber crecido en Gran Bretaña, articulan un *discurso político de arraigo británico*. Reivindican las localidades en las que viven como su «hogar». Y aunque pueden ser construidos como «forasteros», desafían estos espacios psicológicos y geográficos desde la perspectiva de quien es de allí. Incluso cuando se describen como «asiáticos», no se trata de una vuelta a algún tipo de identidad «primigeniamente asiática». De lo que hablan es de una modalidad de ser «asiático-británico». Estas identidades nacionales asiático-británicas inauguran un cambio *generacional* fundamental.

Al principio de este capítulo hemos destacado que la identidad no es una construcción particular, sino polifacética y dentro de un contexto específico. En el caso de los asiáticos, por ejemplo, la religión, la casta y la lengua son características importantes de la identidad de grupo. La compleja interacción de estos factores marca las relaciones entre asiáticos en Gran Bretaña. Estas relaciones no son una réplica exacta de las relaciones sociales en el subcontinente. Más bien están influidas por las dimensiones culturales, políticas y económicas que se forjan en Gran Bretaña. La esfera cultural es crucial a la hora de afirmar o cuestionar estas identidades. Por ejemplo, los torneos deportivos de algún deporte específicamente surasiático como el *kabadi* pueden contribuir a forjar la identidad de un varón panyabí asiático-británico cuando los equipos panyabíes de Birmingham, Coventry y Londres juegan unos contra otros. Del mismo modo, la danza religiosa ritual que se realiza en la fiesta de Navratri en honor a la diosa Durga representa un lugar en el que las identidades hindu-guyaratíes —atravesadas por el género y la casta— se expresan y se negocian. A veces se refuerzan las desigualdades de casta,

puesto que las congregaciones de Navratri se reúnen bajo la protección de organizaciones basadas en la casta, y sin embargo estas mismas organizaciones pueden ser utilizadas por personas de castas inferiores como base desde la que desafiar estas mismas jerarquías. El ayuno ritual de Ramadán, las prácticas de Muharam o la celebración de Eid pueden servir para consolidar una identidad musulmana a la vez que subrayan las distinciones intramusulmanas, como entre los sunníes y shiítas.

Así mismo, la realización del Mushaira (lecturas de poesía urdú) por toda Gran Bretaña fija la existencia de una institución asiático-británica frente a las reminiscencias de una compleja historia del sur de Asia del periodo mughal en adelante. De igual forma, la tradición de recitar poesía «revolucionaria» en Gran Bretaña en eventos que conmemoran el activismo político de, digamos, Shahid Bhagat Singh (que fue ahorcado por los británicos por tomar parte en la insurrección anticolonial) es un ejemplo de la forma de cultura política asiático-británica. Por todo el país están floreciendo antiguas y nuevas formas de música asiática y grupos de baile y de teatro, recogiendo tanto las tradiciones clásicas como las contemporáneas. La literatura producida por asiáticos que viven en Gran Bretaña (tanto en inglés como en diversas lenguas surasiáticas) se está convirtiendo rápidamente en una parte importante de la producción literaria británica. Estas formas de arte interpretan, traducen y revisan al mismo tiempo las sutilezas y las complejidades de la vida de los surasiáticos, dentro y fuera de Gran Bretaña, trazando sus conexiones globales así como lo que las distingue.

La diferenciación de clase también desempeña un papel importante en la formación de la identidad asiático-británica. Existe una burguesía asiática emergente, no numerosa pero sí significativa, que aún no tiene una base plenamente desarrollada en el Estado británico. Una pequeña burguesía más numerosa se divide en dos componentes principales: por un lado, los prósperos poseedores de empresas y, por otro, los pequeños tenderos que sobreviven con muy poco margen de beneficio y a menudo asediados por las deudas. La mayoría de los asiáticos de Gran Bretaña pertenecen a la clase obrera; muchos de ellos están ya en el paro o se ven amenazados por él.

Las identidades asiático-británicas se hallan en un estado de cambio. El racismo puede tener el efecto de marginarlas, pero no son identidades marginales. El estado de la economía, las actividades de grupos racistas y las políticas sociales pueden generar un sentimiento de inseguridad en los asiático-británicos. Pero existe una creciente actitud de desafío, y un rechazo a ser tratados como ciudadanos de segunda. Por supuesto, no hay ninguna

estrategia unificada que todos los sectores de la comunidad asiática estén igualmente dispuestos a aceptar. Por ejemplo, las respuestas de las clases medias profesionales pueden variar de las de los «nuevos ricos»; y los intereses de estas dos categorías de asiáticos no son los mismos que los de los asiáticos obreros. Las mujeres asiáticas pueden tener intereses diferentes a los de los hombres, y los niños y los jóvenes, con el futuro por delante, tendrán en juego algo muy distinto que sus padres. Sin embargo, tomen la forma que tomen estas identidades políticas y culturales, a finales de los ochenta y más adelante, estarán tejidas en el entramado social y cultural británico.

2. Desempleo, género y racismo.

La juventud asiática en paro

El desempleo ha aumentado de forma espectacular durante la última década.[1] Entre 1973 y 1982, mientras que la tasa total de desempleo en Gran Bretaña aumentó en un 309 %, el desempleo registrado entre las personas negras aumentó en un 515 %. De los desempleados en 1973, un 2,7 % eran negros. En 1982, la cifra era del 4,1 % (Runnymede Trust, 1983). Un estudio llevado a cabo por el Policy Studies Institute arrojó unas tasas de desempleo del 13 % para los blancos, 25 % para las personas de origen afro-caribeño y 20 % para las de origen asiático. La tasa de desempleo de las mujeres asiáticas resultó ser el doble de la de las mujeres blancas, y la de las mujeres afro-caribeñas era una vez y media la de las mujeres blancas (Brown, 1984).

El rápido incremento del desempleo juvenil desde 1979 ha atraído la atención pública. Sin embargo, los altos niveles de desempleo han sido moneda común entre los jóvenes negros desde hace mucho tiempo. Está constatado que los jóvenes negros nacidos en Gran Bretaña parecen ser especialmente vulnerables al desempleo (Fundación Runnymede, 1983; Campbell y Jones, 1981). La perspectiva de que los jóvenes negros nacidos y crecidos en Gran Bretaña vayan a encarar un futuro más optimista que la generación inmigrante de sus padres queda, por lo tanto, invalidada.

---

1 Las cifras de la población negra desempleada fueron recopiladas de las oficinas de empleo y los Centros de Trabajo desde 1963 hasta 1983, y publicadas trimestralmente en *Employement' Gazette*. Los datos se interrumpieron al final de 1982.

En este capítulo, mi intención es describir y analizar la experiencia de una categoría de la juventud negra desempleada, la de aquellos jóvenes cuyo origen familiar se sitúa en el subcontinente de Asia del sur.[2] Comenzaré con un esbozo del contexto de su experiencia de desempleo.

Los negocios asiáticos y los jóvenes desempleados

Hasta hace poco, se ha prestado poca atención a la difícil situación de la juventud asiática en el mercado de trabajo. Se suponía que esta categoría de la juventud negra se desenvolvía bien en la búsqueda de puestos de trabajo. La aparente complacencia sobre las perspectivas de trabajo de los jóvenes asiáticos está relacionada, al menos parcialmente, con una imagen muy extendida de los asiáticos como «empresarios de éxito capaces de cuidar de los suyos». Esta imagen está basada en la rápida proliferación de empresas asiáticas en las tres últimas décadas (Allen *et al.*, 1977; Aldrich *et al.*, 1981). Sin embargo, como se ha señalado:

> El crecimiento comercial no siempre se puede equiparar con el éxito comercial; las altas retribuciones se reparten entre una pequeña parte de la comunidad y son obtenidas a un altísimo coste. (Aldrich *et al.*, 1981: 188)

Las exageradas afirmaciones sobre el éxito de los negocios asiáticos, aunque frecuentes, son engañosas. De acuerdo con los datos disponibles, la mayoría de la actividad empresarial asiática está limitada al nivel de la circulación y la distribución, y no a la producción. La explotación de grandes empresas con un alto margen de beneficio y el empleo de una mano de obra considerable no caracteriza a las empresas asiáticas, que son generalmente pequeñas y dependen a menudo del trabajo familiar. A pesar de que cierta prensa informa de que las empresas pertenecientes a los asiáticos están listas para transformarse en gran capital, no parece que vaya a ser así. La clase empresarial asiática constituye una pequeña sección de esta

---

2 Este capítulo está basado en una investigación llevada a cabo durante 1983. Se efectuaron entrevistas personales en profundidad a cincuenta hombres y mujeres jóvenes (veintisiete hombres, veintitrés mujeres) en la franja de edad de entre 16 y 25 años que residían en un barrio urbano de Leicester. De éstos, veinticuatro eran hindúes, dieciséis musulmanes y diez sijs. Aunque veinticuatro habían nacido en el subcontinente del sur de Asia, diecinueve en África y siete en Gran Bretaña, la mitad de los entrevistados llegaron a Gran Bretaña con menos de once años. La mayoría (treinta y uno) eran solteros. Los resultados de las entrevistas se complementaron con cuatro grupos de discusión con grupos de entre diez y quince jóvenes. Así, participaron 100 jóvenes en total.

población en Gran Bretaña, y su capacidad de ofertar empleo en relación al creciente número de desempleados, ya sean asiáticos o no, es extremadamente limitada. Aún más, deducir el futuro de los asiáticos como conjunto a partir de la experiencia de una pequeña minoría sería una grave distorsión de la realidad. No sólo la gran mayoría de trabajadores asiáticos se dedican a ocupaciones manuales sin cualificación o con una cualificación media, sino que además los datos indican que la pobreza entre ellos está aumentando (Sills *et al.*, 1982).

Desempleo entre la juventud asiática

Los resultados de los estudios llevados a cabo durante la década de los setenta muestran que las tasas de desempleo entre los jóvenes asiáticos eran generalmente más altas que las de los jóvenes blancos, así como indican que las tasas de las mujeres jóvenes asiáticas diferían enormemente de las de los hombres jóvenes (Brooks, 1983). Las perspectivas de empleo para los jóvenes asiáticos se han deteriorado rápidamente desde 1979. Por ejemplo, las estadísticas del Departamento de Empleo de 1980-1981 revelan que, entre los jóvenes negros de entre 16 y 24 años, la tasa más alta de incremento de desempleo fue la de las mujeres jóvenes de origen bangladesí, seguidas por los hombres jóvenes pakistaníes e indios (Fundación Runnymede, 1983).

Un estudio de las perspectivas de empleo para los jóvenes asiáticos en Bradford muestra unos niveles de desempleo altísimos en este grupo (Campbell y Jones, 1981). Doce meses después de terminar la escuela en 1980, el 41 % de los asiáticos estaban sin empleo y un 31 % más estaban en el Youth Opportunities Schemes, YOPS [Plan de Oportunidades para los Jóvenes]. En comparación, de toda la promoción escolar de 1980 (de la que los asiáticos eran sólo una parte), el 19 % estaban desempleados y el 14 % en YOPS. Por lo tanto, sólo el 28 % de los asiáticos había obtenido un puesto de trabajo, frente a un 67 % del total. El estudio mostraba igualmente que una plaza en YOPS no necesariamente desembocaba para los asiáticos en un puesto de trabajo. Por cada asistente a un YOP que obtuvo un puesto de trabajo, tres de ellos quedaron desempleados. Un estudio llevado a cabo en Leicester determinó que, en todos los grupos de edad, el desempleo era más alto entre los grupos asiáticos y afro-caribeños. En el grupo de entre 16 y 19 años, por ejemplo, la cifra de desempleo para los jóvenes asiáticos y para los blancos era del 38,5 % y el 23,6 % respectivamente (Leicester City y County Councils, 1984).

En general, cualquier cifra de desempleo para jóvenes asiáticos tiene que tomar en consideración una marcada tendencia por parte de este grupo a seguir estudiando más allá de la educación obligatoria (Brooks y Singh, 1978; Anwar, 1982). Según un estudio, esta tendencia era mayor entre las jóvenes asiáticas que entre los jóvenes asiáticos, y mayor entre los jóvenes asiáticos nacidos en África del Este que en aquellos nacidos en Asia o en el Reino Unido (Lee y Wrench, 1983). Algunos datos sugieren que la mayor propensión de los jóvenes asiáticos a permanecer en la escuela más tiempo o a continuar en la educación es, en parte, un reflejo de una evaluación realista sobre las restringidas oportunidades de trabajo a su alcance. Si éste es efectivamente el caso, y una proporción substancial de los jóvenes asiáticos optan por seguir estudiando porque anticipan sus problemas para encontrar un empleo, entonces las cifras de desempleo para este grupo pueden infravalorar la dimensión del problema.

Desempleo, racismo y discriminación

Diversos factores contribuyen a la rápida aceleración de las tasas de desempleo entre los grupos asiáticos. En primer lugar, una alta proporción de los trabajadores asiáticos están empleados en la industria y, dentro de ésta, es más probable que trabajen en los sectores y niveles de cualificación que han sido especialmente vulnerables a la crisis. En segundo lugar, una gran proporción de asiáticos vive y trabaja en regiones donde los niveles de desempleo han sido más pronunciados. En tercer lugar, el alto desempleo actual es en parte consecuencia de la reestructuración de la economía mundial, que tiende a acelerar la internacionalización del capital y el trabajo. Esta evolución se torna especialmente significativa para los trabajadores negros concentrados en puestos vulnerables al cambio tecnológico y a la deslocalización (Sivanandan, 1979; Frobel *et al.*, 1980).

Por importantes que sean, estos factores no explican de forma adecuada los niveles desproporcionadamente altos de desempleo negro, excepto quizás en el caso de la industria textil (Smith, 1981). E incluso en relación al textil, se ha de ser prudente al otorgar primacía a los argumentos que atribuyen los altos niveles de desempleo asiático a los efectos de una industria en declive. Los trabajadores asiáticos no necesariamente tendrían que haberse visto afectados por la pérdida de empleo, especialmente si hubieran alcanzado la paridad con los blancos en cuanto al acceso a la formación laboral para un nuevo trabajo. La cuestión del racismo y la discriminación es, por lo tanto, parte de la explicación, incluso en la industria textil.

Desde finales de la década de los sesenta en adelante, una considerable cantidad de indicios apunta a una generalizada discriminación directa e indirecta contra los trabajadores negros en términos de acceso al empleo, promoción, formación, etc. (Daniels, 1968; Smith, 1974; Allen *et al.*, 1977; Commission for Racial Equality, 1978). El futuro para los jóvenes negros que buscan empleo no es, ciertamente, más brillante que el que tuvieron que afrontar sus padres. Se da una discriminación generalizada contra ellos, hasta el punto de que, incluso cuando poseen una cualificación equivalente o mejor que la de sus homólogos blancos, su búsqueda de empleo es menos fructífera (Brooks y Singh, 1978; Hubbuck y Carter, 1980; Troyna y Smith, 1983; Lee y Wrench, 1983).

Existe una llamativa similitud entre las percepciones de los empresarios sobre la generación de trabajadores asiáticos que inmigraron como adultos, recogidas por Allen *et al.* (1977), y las actitudes de los empresarios hacia los jóvenes asiáticos en el Birmingham estudiado por Lee y Wrench (1983). Ambos estudios determinaron que los empresarios tendían a mantener diversas percepciones estereotipadas acerca de las aptitudes y las destrezas de los trabajadores asiáticos y de los que están en busca de empleo, que a su vez utilizaban para racionalizar un comportamiento discriminatorio hacia ellos. Claramente, esto ilustra de forma relevante una de las vías por las que la reproducción de la fuerza de trabajo se ve influida por el racismo. Al mismo tiempo, el racismo no puede ser visto simplemente como una ideología que atañe a los individuos (Hall *et al.*, 1978). De mayor importancia es la manera en la que el racismo impregna todas las grandes instituciones de la sociedad británica. Es una característica estructural de la formación social más que un fenómeno de prejuicios individuales. Debe ser analizado como un conjunto de prácticas materiales cuya base son las relaciones de poder que conforman las condiciones de existencia de las personas negras: dónde viven, a qué escuelas asisten, en qué competencias se forman (o no) para el mercado laboral, qué posiciones ocupan tanto en el mercado laboral como en el sistema cultural, qué tratamiento reciben en las agencias estatales, y así sucesivamente. En otras palabras, cómo están socialmente construidos en los niveles económico, político e ideológico (Hall *et al.*, 1978; Centre for Contemporary Cultural Studies, 1982). Es en este sentido, como veremos en los siguientes apartados, en el que el desempleo negro se *experimenta* a través del racismo, el género y la clase.

Nadando a contra corriente: el problema del desempleo de larga duración

El mayor crecimiento del desempleo en los últimos años ha tenido lugar entre los menores de 25 años y, dejando a un lado a los mayores de 60, la mayor tasa de desempleo de larga duración se da asimismo en el grupo de entre 18 y 24 años. Aun así, el descubrimiento de que el 70 % de los hombres y mujeres jóvenes que entrevistamos había estado desempleado durante un periodo de entre uno y dos años fue seriamente preocupante. Aseguraron haber enviado un gran número de solicitudes, algunos de ellos incluso más de un centenar. Me mostraron archivos llenos de copias de solicitudes escritas y cartas de rechazo. Pese a la desilusión y la frustración resultante de esta experiencia, no había indicios de que se hubieran rendido en su búsqueda de empleo. Al contrario, mostraban una perseverancia y una tenacidad más que notables.

En las primeras fases de desempleo, los entrevistados citaban el periódico local, el Job Center [Centro de Trabajo, homólogo a las oficinas del INEM] y los canales informales como las fuentes de información más utilizadas. Siempre que fuera oportuno, efectuaban también solicitudes directas. Con el paso del tiempo, sin embargo, la atracción del Centro de Trabajo tendía a decaer bruscamente, con lo que los anuncios de la prensa local y las solicitudes directas eran los medios de búsqueda preferidos entre los desempleados de larga duración. Estos dos métodos de contratación resultaron los más populares para los empleadores en Leicester (Ashton y Maguire, 1982). Cuando los empleadores ofertan trabajo a través del boca a boca, los jóvenes asiáticos se ven en desventaja, pues ese sistema les excluye de empresas con una mano de obra predominantemente blanca. Se demostró que los jóvenes, hombres y mujeres, habían explorado todos los canales de información disponibles sobre empleo, y que su falta de éxito en el mercado de trabajo no podía atribuirse a unos métodos de búsqueda inadecuados.

La pérdida de ingresos

La pérdida o la grave reducción de ingresos es, por supuesto, uno de los mayores inconvenientes de estar desempleado. Investigaciones del Policy Studies Institute demuestran que los hogares asiáticos se ven especialmente afectados por la pérdida de asalariados a causa del desempleo (Brown, 1984). Esto puede deberse a diversos factores, entre ellos las altas tasas de desempleo que afectan a las familias asiáticas, la ratio comparativamente alta de dependientes de asalariados y la responsabilidad que muchos de

ellos tienen de mantener a dependientes fuera del inmediato entorno familiar, en ocasiones en el extranjero. Por un lado, las leyes de inmigración impiden a estas familias vivir juntas y, por otro, las normas de la Seguridad Social les penalizan económicamente por vivir separados, puesto que las personas con dependientes en el país de origen no pueden reclamar prestaciones para ellos. La pobreza asociada al desempleo tiene unas particulares características en el caso de los asiáticos a causa de una legislación discriminatoria institucionalizada, así como por otros factores.

La mayoría de los entrevistados eran desempleados de larga duración. Aquéllos que habían estado empleados habían agotado su derecho a la prestación por desempleo y eran ahora, al igual que aquéllos que nunca habían tenido un empleo, dependientes de una prestación suplementaria. No es sorprendente, pues, que las dificultades económicas estuvieran en el centro de los problemas de los jóvenes y sus familias. Con la excepción de una minoría muy reducida de hombres jóvenes, los entrevistados vivían con sus familias, a menudo una variante de la familia extensa. La pérdida del salario se experimentaba no simplemente como un contratiempo personal, sino como una reducción en el presupuesto familiar total. El nivel de privaciones materiales en una familia variaba según el número de desempleados y empleados (y dependía también del salario de éstos) y según el número de miembros dependientes.

De los treinta y un solteros entrevistados, ocho formaban parte de familias en las que los padres, y en ocasiones las hermanas y los hermanos, tenían trabajo. Para estos jóvenes hombres y mujeres, el desempleo, a corto plazo, iba asociado mucho más a la frustración proveniente del tedio que a problemas económicos, incluso aunque significara privarse de algunas formas de ocio y de bienes de consumo. En estos casos, la familia parecía proteger temporalmente a los jóvenes del impacto material e ideológico del desempleo, pero estaba claro que las familias asiáticas de clase trabajadora estaban en una posición débil para mantener este papel durante un largo periodo de tiempo: incluso el conjunto de los sueldos de los miembros empleados rara vez era suficiente para soportar las presiones económicas que conllevaba el mantenimiento a largo plazo de los miembros desempleados de la familia.

En contraposición a la minoría señalada, la mayoría de los entrevistados se enfrentaba a problemas económicos acuciantes. En algunas familias no había ni siquiera una persona con trabajo, y en otras la madre, que ganaba un sueldo bajo (como la mayoría de las trabajadoras), era la única que aportaba ingresos a la familia. Económicamente incapaces de construir hogares

independientes, una gran proporción de matrimonios jóvenes vivía con sus padres y hermanos en condiciones de hacinamiento. Aquéllos con una hipoteca tenían grandes dificultades para afrontar los pagos. Algunos de los que vivían en régimen de alquiler tenían atrasado el pago de la renta.

El impacto emocional causado por el desempleo se manifestaba en tedio, depresión, ansiedad y miedo. La gente joven sentía que su futuro era sombrío.

> No hay futuro para mí. Intento no pensar en mi futuro. Es tan deprimente, ¿sabes? ¿Qué futuro tengo? Me deprimo. Pegas a alguien sólo para sentir que liberas presión. (Hombre soltero)

Discusiones, conflictos y tensión en casa eran moneda corriente, y esto sucedía especialmente cuando varios miembros de una familia estaban desempleados. Ahora bien, mientras que las dificultades resultantes del desempleo eran afrontadas por la familia como una entidad colectiva (Bradley, 1986), estaba claro que la experiencia era diferente según el género.

Las penurias de la «masculinidad» y de la «feminidad» en el paro

De forma irónica, si bien no sorprendente, la ideología que entiende al hombre como «el que trae el pan a casa» (un dispositivo clave en la estructuración y la legitimación del dominio masculino) era un elemento central de la presión social y psicológica que, para los hombres entrevistados, definía su experiencia de desempleo. Al analizar la experiencia de los jóvenes blancos desempleados, Paul Willis ha descrito este aspecto como la «crisis del género masculino» (Willis, 1984). En el caso de los hombres asiáticos, la obligación de «proveer» se extiende más allá de la esposa y los hijos para incluir un amplio espectro de parientes de la familia extensa. Consecuentemente, tanto los hombres casados como los solteros, especialmente si son los hijos mayores, sienten sobre sus hombros la presión de esta responsabilidad. Por ello, muchos hombres entrevistados decían que sentían fallar al no ser capaces de contribuir a los ingresos familiares. Un hombre soltero, que vivía con su madre viuda y un hermano más joven, llevaba dos años desempleado. Su hermano pequeño trabajaba de empaquetador y llevaba a casa un sueldo de 50 libras a la semana. Su propio subsidio suplementario de 21,15 libras no alcanzaba para más allá del lunes o el martes de la siguiente semana. Como hijo mayor, sin padre, experimentaba un considerable sentimiento de culpa y de infelicidad, al ser un miembro de la familia que no aportaba dinero.

> No puedo vivir de mi madre y mi hermano pequeño. Se supone que tengo que cuidar de ellos y no al revés. Mi madre piensa que no me estoy esforzando lo suficiente por encontrar un trabajo. Si no voy al Centro de Trabajo durante un par de días, piensa que no me interesa de verdad encontrar un trabajo. Y discutimos. Le digo que hay demasiada gente desempleada. No es culpa suya. Para ella es una vergüenza que yo no tenga trabajo.

Otro hombre joven de una familia de seis hermanas y hermanos pequeños llevaba también dos años desempleado. Nadie en su familia tenía trabajo. Aunque todos los miembros de la familia en edad de trabajar estaban bajo presión por encontrar un empleo, él sentía que la responsabilidad recaía mucho más pesadamente sobre sus hombros por ser hombre. Expresaba así su angustia y frustración:

> Lo peor es cuando tu madre no puede ni siquiera comprar zapatos para los pequeños. Te sientes fatal porque no puedes hacer nada. ¿Qué futuro tengo? Hay veces en las que sólo se te ocurre matarte. A veces te enfadas tanto que te dan ganas de salir a pegar tiros a todo el mundo.

Así, el desempleo trae a un primer plano la centralidad del salario como una afirmación de la masculinidad. Mientras los altos niveles actuales de desempleo deberían ayudar a no leerlo tanto en clave de deficiencia personal, y a aligerar el estigma, éste no desaparece del todo. Un hombre joven dejó de asistir a casi cualquier reunión familiar o de la comunidad porque le iban a preguntar en qué trabajaba.

Para los hombres jóvenes que se plantean el matrimonio, la falta de un trabajo puede significar una reducción de las oportunidades o un retraso en conseguir una pareja idónea. Para los hombres casados que desean formar un hogar independiente, el desempleo conlleva otra clase de problemas. Aunque los jóvenes asiáticos casados no están bajo la misma presión de abandonar el hogar paterno que sus homólogos blancos, puesto que, según la tradición, se espera que un hombre casado y su familia sigan viviendo con sus padres, la falta de una vivienda adecuada provoca dificultades en Leicester, donde la necesidad de alojamientos separados se ha convertido en algo apremiante. La mayoría de las familias asiáticas viven en pequeñas casas adosadas. En comparación con las familias blancas, los asiáticos habitan viviendas mucho más precarias (Leicester City y County Councils, 1984).

Debido a la división sexual del trabajo en el hogar, que libera a los hombres de las tareas domésticas, los hombres desempleados tienen bastante «tiempo libre», mucho más que las mujeres. Los hombres jóvenes emplean

su tiempo en diversas actividades como: ver la televisión; ir a pubs, clubs de jóvenes o discotecas; caminar por la calle con amigos o simplemente vagar por el parque local o por el centro de la ciudad; participar en actividades políticas de la comunidad; o asistir a actividades promovidas por organizaciones religiosas y culturales. Normalmente, era en la calle donde los hombres se enfrentaban directamente a la violencia racial por parte de sus homólogos blancos, y varios de los entrevistados habían sido atacados. Destacaba el sentimiento general de que la policía proporcionaba una protección inadecuada contra la hostilidad racial. Tanto los entrevistados como las entrevistadas expresaban simpatía por la juventud afro-caribeña, que veían se llevaba la peor parte de la «mano dura policial». La experiencia de los jóvenes de ambas comunidades, decían, se parecía cada vez más.

La presión sobre las mujeres jóvenes era diferente, a la par que más acuciante. La carga de mantener a la familia unida en nefastas circunstancias económicas recaía especialmente sobre las mujeres de la familia, y más sobre las casadas. Son ellas las que tienen que decidir cómo ahorrar para que salgan las cuentas. Una mujer de 23 años en un hogar que incluía no sólo a su marido, a ella misma y dos niños, sino también al hermano menor de su marido y a sus ancianos padres, explicaba:

> Hay mucha tensión porque mi marido tampoco tiene trabajo. El dinero es un problema enorme. La falta de dinero crea mucha tensión, muchas discusiones, muchos conflictos. La mujer sufre más. Es muy deprimente. Sientes presión desde todas partes: las necesidades de los niños, de la familia, del resto de la gente en casa. Nuestra casa no es lo bastante grande para toda la familia, pero no podemos permitirnos una casa para nosotros solos. No puedes salir a comer ni nada. Las necesidades de los niños no pueden satisfacerse del todo. Tienes que economizar en todo, el gas, la electricidad, las reparaciones de la casa... Bueno, no tienes elección más que dejar la casa como está o terminas por pedir prestado dinero a los parientes.

Las mujeres jóvenes divorciadas con niños a su cargo hacen frente incluso a mayores dificultades. Una mujer divorciada de 21 años con un bebé de seis meses tenía que cubrir todos sus gastos con las 32 libras que recibía como subsidio semanal. Estaba en la lista de espera del ayuntamiento para una vivienda protegida y, mientras tanto, no tenía más opción que vivir con su familia en condiciones de hacinamiento, al tiempo que otros tres miembros de la familia estaban también desempleados. Las mujeres como ella eran extremadamente infelices debido a la vuelta a la dependencia de la familia natal que les imponía la falta de un salario. Es comprensible que no desearan

ser una carga para sus familias, que, la mayoría de las veces, no tenían ya de por sí mucho dinero. Del mismo modo estaban preocupadas por el estigma del divorcio, que afectaba, no sólo a ellas, sino también a sus familias. La dependencia económica significaba una mayor presión sobre estas mujeres a la hora de cumplir los deseos y las demandas familiares. Por ello, la importancia de los trabajos remunerados era un tema reflejado en todas las entrevistas con las jóvenes. La mayoría de las jóvenes solteras decían que les gustaría trabajar después de casarse, y las mujeres casadas compartían este punto de vista. Había, de hecho, un fuerte consenso sobre la conveniencia de tener un empleo pagado, porque pensaban que daba a las mujeres una cierta independencia:

> Tener un trabajo significa independencia. No tienes que depender del marido para el dinero. Quiero un empleo. Odio quedarme en casa. Quiero ser capaz de ganar algo de dinero. Para poder comprar la ropa que quiero, y no ser una carga para mis padres.

Por supuesto, las mujeres sabían que el empleo asalariado no conlleva por sí mismo la paridad con los hombres. Ya fuera por su experiencia previa de trabajo remunerado, o por la experiencia de sus madres y otras mujeres de la familia, las jóvenes estaban totalmente al tanto de la «doble jornada» de combinar el trabajo fuera del hogar con el trabajo de las tareas domésticas. Sabían también que ganarían menos que los hombres, y que había ámbitos del mercado laboral de los que estaban excluidas por ser mujeres. Así, a estas jóvenes no les era ajena la desigualdad inherente a la división sexual de las tareas tanto en el empleo como en el hogar. Pero reconocían que un salario permitía a las mujeres alcanzar cierto grado de autonomía y de control, que les evitaba depender totalmente de un salario masculino. Las mujeres lo veían como un beneficio real seriamente amenazado por su propio desempleo.

Las jóvenes afirmaban que, en la mayoría de las familias asiáticas, el salario de la mujer era una parte muy necesaria de los ingresos familiares: que no era posible afrontar el coste de la vida solamente con un salario masculino, así que el trabajo remunerado de las mujeres era una apremiante necesidad económica. Por supuesto, para las familias de bajos ingresos en general, el salario femenino se ha convertido en una parte vital de los ingresos familiares. Pero la concentración de trabajadores asiáticos en trabajos precarios hace de los salarios de las mujeres asiáticas un elemento todavía más relevante para el presupuesto familiar.

El desempleo significa también una contribución menos a los ahorros familiares destinados a la «dote» de las mujeres solteras. A falta de un trabajo, la fantasía del matrimonio parece ofrecer la promesa de aliviar el puro aburrimiento de la vida. Otras mujeres jóvenes solteras se sentían privadas de la oportunidad de emprender una carrera profesional que, decían, podrían o no haber deseado combinar con el matrimonio. Para ellas, el desempleo significaba una reducción de las opciones a su alcance.

Las mujeres veían el trabajo fuera del hogar como algo importante, debido también a que proporciona contacto social fuera de las redes familiares. Diversos estudios sobre el empleo de las mujeres han analizado las culturas femeninas en el lugar de trabajo (véase Pollert, 1981; Cavendish, 1982; Westwood, 1984). Estas culturas se muestran profundamente contradictorias ya que están atravesadas por divisiones de género, «raza» y etnicidad: albergan un potencial de resistencia, al tiempo que confirman las relaciones racistas patriarcales en la Gran Bretaña contemporánea. Sean cuales sean sus limitaciones, estas culturas permiten, sin embargo, que las mujeres se forjen una identidad fuera de los confines del hogar. El lugar de trabajo ofrece a las mujeres la oportunidad de socializarse con un amplio abanico de gente, romper su aislamiento y compartir sus preocupaciones con otras mujeres. Como lo expresó una joven casada:

> En el trabajo eres una persona diferente. Estás mezclada con todo tipo de gente. Aprendes cosas de cómo viven, y ellos aprenden cosas de ti. Es más divertido que pasarse el día sentada en una habitación con los niños y el marido.

Comparadas con los hombres, las jóvenes pasan la mayoría del tiempo en casa. Igual que entre las familias blancas, hay diferencias importantes en cómo está estructurada la vida cotidiana de las jóvenes, incluyendo sus actividades de «tiempo libre» (véase Deem, 1983). Mientras los jóvenes que desean «desahogarse» pueden tomar parte en distintas actividades al aire libre, las limitaciones son mayores para las mujeres. Esto no quiere decir que las jóvenes estuvieran confinadas en sus casas por «familias autoritarias», como parece indicar el estereotipo. En general, visitar a los amigos y a los parientes y recibirlos en sus propias casas era habitual. Las jóvenes iban de compras con amigas, y algunas asistían a clubs de jóvenes, pero se abstenían de «andar por ahí» sin un propósito fijo. Esto se debía tanto a la influencia inhibidora de las ideologías de la femineidad y a las exigencias concretas de sus responsabilidades domésticas, como a la falta de actividades dirigidas a

las jóvenes asiáticas. El miedo a los ataques raciales también fue citado como un factor que afectaba la participación de las mujeres en actividades fuera de casa, sobre todo por las noches.

Al contrario de la clásica construcción social ideológica que ve en las culturas asiáticas y en la vida de familia la causa de los problemas a los que se enfrentan los jóvenes asiáticos en Gran Bretaña, la mayoría decía que sus familias eran su mayor fuente de apoyo económico y emocional, y que su vida cultural asiática les daba una fuerza que no podían alcanzar fuera de sus comunidades (véase el capítulo anterior; también Brah y Minhas, 1985).

Es evidente que, tanto para los entrevistados como para las entrevistadas, las presiones económicas y sociales del desempleo se acentuaban por la cultura de racismo circundante. Además de los ataques raciales, las leyes de inmigración y de nacionalidad se identificaban como rasgos particularmente significativos del racismo contemporáneo:

> Mucha gente asiática murió por los británicos en las guerras mundiales. Mi padre estaba en el ejército. Pero ahora los británicos están intentando echarnos. No lo dicen directamente, sino a través de las leyes, como la ley de inmigración y la nueva, la de nacionalidad.

> Lo que quiero saber (y esto me enfada) es por qué cuando la gente habla de inmigración habla sobre africanos, asiáticos e indios del este. ¿Qué pasa con los australianos, los canadienses, los americanos, los alemanes? ¿No son inmigrantes? No, ¡porque son blancos! Cuando hablan sobre inmigrantes hablan sobre nosotros. ¡Sinvergüenzas! No mucha gente sabe que se va más gente de este país de la que entra. Eso nunca lo dicen en los periódicos.

El desempleo parecía haber realzado el sentido de identidad grupal de los jóvenes, que se identificaban como negros. Desde que terminaron la escuela su contacto con blancos, fuera de los espacios oficiales, había sido mínimo. Con las puertas de la escuela cerradas tras ellos y sin trabajo, la mayoría reconocía la naturaleza indirecta de las relaciones que habían desarrollado con sus coetáneos blancos.

> Intenté mezclarme con la gente blanca durante algún tiempo. Pero no importa cuánto lo intentes, en el fondo de su mente siempre tienen eso de que tú eres negro y ellos son blancos, que no eres igual. Así que en ese sentido tienes que quedarte con los tuyos. Puedes haber nacido aquí, pero nuestro color no cambia.

> Me veo a mí mismo sobre todo como un asiático. Claro que puedes ir por ahí presumiendo de tu pasaporte británico, pero los fascistas te siguen pateando la cabeza porque eres negro. No importa dónde hayas nacido, no importa cuántos certificados escolares tengas. No importa, porque tu piel es negra. Estoy muy orgulloso de decir que soy negro.

Así, la falta de «contacto» social entre ellos y los blancos no se debía a que los entrevistados estuvieran «aislándose culturalmente», como se cree generalmente, sino que más bien era una consecuencia de las divisiones raciales en la sociedad, exacerbadas por el desempleo. Estos jóvenes no estaban «entre dos culturas». Su identidad cultural estaba segura y firmemente basada en la experiencia vivida por los asiáticos en Gran Bretaña. Aunque interconectados con las culturas del subcontinente, estas nuevas configuraciones culturales están indeleblemente marcadas por el contexto británico en el que los altos niveles de desempleo desempeñan un papel cada vez mayor.

Educación y formación, ¿para qué?

La gran mayoría de los hombres y mujeres jóvenes que participaron en la investigación habían salido de la escuela con una baja cualificación o ninguna. Insistían, sin embargo, en que su falta de cualificación era un reflejo de la inadecuación del sistema educativo, más que de sus propias habilidades y actitudes. Sentían que el sistema educativo les había fallado y alegaban que, aunque pocos profesores eran abiertamente racistas, los valores generales de las escuelas hacían llegar el mensaje de que sus profesores les veían como inferiores.

> Nadie lo decía nunca, pero te hacían sentir que era mejor que no intentaras ser más inteligente que la media de una persona británica. Si eras listo, los profesores lo veían como una especie de fallo genético tuyo.

> No podían entender nuestros problemas, sentimientos y ambiciones. Nos empujaban a los trabajos de fábrica, casi como si ninguno de nosotros fuera lo suficientemente bueno para hacer otra cosa.

Algunos sentían que los problemas que habían tenido en el colegio eran compartidos en parte por los alumnos blancos de clase trabajadora:

> Creo que los colegios en Highfields sufren el hecho de que sea una zona de clase trabajadora. Los profesores tienden a pensar que los alumnos de esta zona no son lo bastante listos, así que no se molestan en formarlos. Si te esfuerzas mucho por tu cuenta puedes hacerlo bien.

> Los chicos de clase trabajadora (blancos y negros) se enfrentan más a estos problemas, porque los profesores de clase media prefieren chicos de clase media; tienen más cosas en común. No conozco profesores de clase trabajadora por aquí.

Queda así claro que el papel desempeñado por las bajas expectativas de los profesores y las «etiquetas» en la reproducción de las condiciones de la mano de obra negra no les es ajeno a estos jóvenes, y que la naturaleza de clase de la educación era aparentemente transparente para algunos.

El programa educativo ha recibido duras críticas por perpetuar una perspectiva eurocéntrica que parece desatender la historia y las culturas de los grupos negros y la cuestión del racismo. El descontento se apreciaba también en lo referente a la infrarrepresentación de profesores asiáticos y negros en la escuela, y en la relativa ausencia de negros en posiciones de autoridad y poder. Estas experiencias de marginación tendían a provocar dos tipos de reacciones entre los jóvenes. Los dos conjuntos de respuestas representan dos estrategias de oposición dirigidas a las estructuras y procesos por los que los jóvenes se sentían estigmatizados, como si sólo encajaran en el trabajo manual de bajo nivel.

La primera de estas estrategias era rechazar los valores escolares tal y como están encarnados en lo que se entiende por un «buen alumno».

> Nos preguntábamos, ¿por qué íbamos a pasar por esa humillación sólo por las notas? [Lo que hacíamos era] no hacer ninguna tarea.

La segunda respuesta supone prácticamente lo contrario, pues los entrevistados apostaron por intentarlo y triunfar, contra todo pronóstico. Como explicaba un joven:

> Cuando llegué a este país no sabía mucho inglés. Me pusieron en la última clase. Éramos alumnos que no hacían exámenes. No se molestaban en enseñarnos. Había otros chicos asiáticos en la clase. También tenían problemas con el inglés. Sentíamos que no pertenecíamos a esa clase. No éramos tontos. Nos enfadábamos y hacíamos gamberradas. El tercer año, empecé a luchar por mi educación. Al final del año, los indios nos juntamos y le dijimos al profesor que queríamos hacer pruebas de examen. No aprobé inglés, pero

> aprobé matemáticas, física, biología, química y carpintería metálica. El orientador dijo que era tonto por no buscar trabajo. Pero fui al *college* para conseguir el nivel «O» y el nivel «A», y luego obtuve la licenciatura.

Entre los entrevistados, él era uno de los tres hombres y dos mujeres que habían llegado a graduarse. Sólo uno de ellos se había graduado recientemente, y los otros cuatro habían estado desempleados durante un periodo de entre un año y dos años y medio, lo que recuerda que la posesión de cualificación educativa no garantiza un empleo. Estos casos y la experiencia colectiva de las comunidades asiáticas en el mercado laboral, junto con las dificultades que los propios entrevistados habían encontrado durante su búsqueda de trabajo, les permitía reconocer la discriminación como una limitación clave, que circunscribía las oportunidades de empleo a las que podían acceder.

> Tienes que ser diez veces, incluso cien veces mejor que un candidato blanco.

> Un asiático va a buscar trabajo y le dicen que no hay, y una persona blanca va y le dicen que puede empezar el lunes.

> ¿Qué clase de persona crees que buscan los empleadores? Yo creo que alguien blanco.

A pesar de esto, sin embargo, aquellos con cualificación educativa estaban determinados a resistir la infravaloración de sus capacidades y a repudiar las expectativas sociales relativamente bajas que se les imponían. Les quedaba cierto optimismo, pensaban que sus credenciales educativas serían una baza a largo plazo, si no a corto.

Los entrevistados expresaron también serias preocupaciones sobre el número y la calidad de la orientación profesional a la que podían acceder, tanto en la escuela como por parte del Careers Service [Servicio de Orientación Laboral]. Esta orientación, aseguraban, se ofrecía muy raramente, y no era de mucha ayuda (véase una perspectiva apoyada en un estudio de los servicios locales de orientación profesional en Sherridan, 1981). Una de las quejas más frecuentes era que los orientadores tendían a infravalorar las habilidades de los asiáticos y a desanimarlos a seguir formándose en la educación superior y en la carrera profesional. Como lo expresó una joven:

> Los orientadores te hacían sentir que estabas en el escalón más bajo, y no importaba cuánto lo intentaras, que no llegarías arriba.

Una tendencia similar se señaló entre algunos de los trabajadores del Centro de Trabajo. Los jóvenes decían que los trabajos para los que expresaban una preferencia tendían a ser considerados por los empleados del Centro como inapropiados para ellos. La cuestión de la «idoneidad» es crucial, y tiene relación con juicios subjetivos que pueden reforzar formas racializadas de desigualdad de género.

La actitud de los jóvenes hacia los planes para desempleados del MSC (Manpower Services Comission, [Comisión de recursos humanos])[3] era tanto crítica como pragmática. Como las entrevistas se llevaron a cabo antes de que el nuevo Youth Training Scheme (YTS) [Proyecto de formación de jóvenes] se pusiera en marcha, los comentarios reflejados a continuación se refieren a los planes que precedieron al YTS. En conjunto, estos planes se veían como un sustituto pobre o inútil de la formación «de verdad» y los empleos «de verdad». Las siguientes observaciones eran típicas:

> No hay planes de formación adecuados. No de prácticas y eso. Sólo están ahí para quitar a la gente de la calle y bajar las cifras de desempleo. Nunca he conocido a nadie que saliera de un plan de formación y encontrara un trabajo. No sé qué están logrando.
>
> Recibes 22,50 libras en el paro y 25 en un plan de formación. Por 40 horas a la semana recibes unas míseras 25 libras. Lo que están consiguiendo es mano de obra barata.
>
> Un trabajador medio recibe 75 libras a la semana. Meten a una persona desempleada en un plan de formación por 25 y ahorran 50. No te forman, y cuando te vas, cinco meses después, meten a otro. Te están usando.

Había un consenso general de que los empleadores no valoraban las habilidades adquiridas en esos planes.

> Los empleadores piensan que estos planes son para burros.
>
> Estos planes de formación parecen hechos para gente que no puede encontrar un trabajo cuando sale del colegio. Echan ahí lo que no quieren en el paro. Los empleadores piensan que son unos segundones.

---

3 Organismo oficial que reguló los servicios de empleo y formación en Gran Bretaña de 1973 a 1987. [N. del E.]

A pesar de esta desafección generalizada por los planes de formación, sí se reconocía que había significativas diferencias entre ellos, en cuanto a la calidad de la formación y de la experiencia laboral que proporcionaban. Uno de los planes de formación local era recordado con un agrado considerable por algunos de sus antiguos asistentes. Estos jóvenes decían que valoraban el buen ambiente de ese plan y que lo habían aprovechado, incluso aquellos que no habían conseguido un trabajo después de terminar. Para algunos entrevistados, los planes de formación constituían un escape del tedio de quedarse en casa:

> Es mejor que estar en paro. Por lo menos tienes algún sitio donde ir cada día e incluso puede que aprendas algo útil.

Los puntos de vista de estos jóvenes resuenan con críticas recientes a los planes del MSC para desempleados y que hacen hincapié en que no son de formación laboral. Se ha descrito que estas iniciativas establecen las condiciones necesarias para reducir los sueldos y las expectativas de un salario; que son un intento de alejar el control y los recursos del mercado laboral de los trabajadores; y que buscan redefinir la perspectiva cultural de las nuevas generaciones (Green, 1983; Finn, 1984; Goldstein, 1984).

Claramente, los jóvenes asiáticos entrevistados poseen un análisis bastante sofisticado del «currículum oculto» de las escuelas y otras agencias que atañen al desempleado. Sus comentarios muestran la vacuidad de la ideología de la igualdad de oportunidades, y revelan algunas de las formas en las que estas instituciones y agencias están implicadas en reproducir la dinámica que mantiene a los asiáticos en los peldaños más bajos de la formación socio-económica. Pero se observa igualmente que no son víctimas pasivas de las determinaciones estructurales. Cuestionan, resisten, retan y repudian los mecanismos sociales y culturales que apuntalan su subordinación. Su conciencia política está marcada por su experiencia de primera mano en los procesos de exclusión / infravaloración, y sus respuestas se encuadran en ideologías desarrolladas y elaboradas en diálogo con distintos discursos políticos, con sus compañeros asiáticos y, cada vez más, con los jóvenes negros afro-caribeños y los jóvenes blancos antirracistas.

3. Espacios desde la perspectiva de género.

Mujeres de ascendencia surasiática en la Gran Bretaña de los años ochenta

La realidad social de las vidas de las mujeres asiáticas en Gran Bretaña se constituye en torno a una compleja articulación de lo económico, lo político y lo cultural, que revela la relación entre «raza», clase, etnia y género. Para llegar a entender sus experiencias de vida, es necesario analizar los procesos socio-culturales del colonialismo y del imperialismo, las bases históricas de la división internacional del trabajo y la posición de las mujeres en la economía global. Es asimismo importante abordar cuestiones políticas y de identidad. Todos estos son procesos vinculados entre sí, algunos complementarios, otros contradictorios. La cuestión *no* es, como se plantea habitualmente, si las relaciones patriarcales preceden al capitalismo, pues salta a la vista que así es, sino cómo las relaciones de género se articulan en relación a la clase, el racismo, la etnicidad o la sexualidad en la construcción de relaciones capitalistas, imperialistas o incluso de cualquier otro tipo, y qué tipo de identidades se ven inscritas en el proceso. Lo fundamental es que conceptos como capitalismo, patriarcado o imperialismo *no* designan *sistemas independientes que están entrelazados*. Más bien, estos conceptos definen relaciones contingentes de poder, de forma que, por ejemplo, las relaciones capitalistas son en sí mismas patriarcales, y toman diferentes formas según el contexto.

Al hablar de mujeres surasiáticas en Gran Bretaña, nos referimos a una categoría de personas muy heterogénea. Las mujeres surasiáticas han llegado a Gran Bretaña desde distintas partes del mundo, sobre todo de la India, Pakistán, Bangladesh, Uganda, Kenia y Tanzania. Mientras que las mujeres que han migrado desde el subcontinente asiático provienen predominantemente de la clase propietaria campesina, una abrumadora mayoría de las del este de África tiene su origen en la clase media urbana. Las mujeres asiáticas se diferencian asimismo entre sí según la religión, el grupo lingüístico, la

casta y la secta. Se distinguen tres grandes religiones (islam, hinduismo y sijismo) y cinco lenguas predominantes (panyabí, guyaratí, bengalí, urdu e hindi), todas representadas entre las asiáticas en Gran Bretaña. Hay también pequeños grupos de budistas y zoroastristas, así como una complejidad mayor en cuanto a las lenguas; por ejemplo, las hablantes «bengalíes» son en realidad hablantes de sylhetti, las surasiáticas de la región pakistaní de Azad Kashmir hablan cachemira, y las que solicitan asilo político de Sri Lanka son predominantemente tamiles. Cada grupo religioso y lingüístico está segmentado a su vez por distintas castas y sectas. Las culturas que estos grupos habitan y, desde la perspectiva de género, las relaciones sociales de las que forman parte son diferentes entre sí.

Menos en el caso de los asiáticos que llegaron en familia después de haber sido desterrados de Uganda por Idi Amin, las mujeres asiáticas migraron generalmente después que los hombres. Varios factores han influido en el ritmo de la inmigración femenina, como, por ejemplo, los distintos momentos en los que han migrado los hombres de la India, Pakistán y Bangladesh, y las diversas medidas legales y administrativas introducidas por los sucesivos gobiernos británicos para reducir la inmigración negra. Por regla general, la migración de las mujeres indias ha precedido a la de las mujeres de Pakistán y Bangladesh. Así, la ratio relativamente alta de hombres comparada con la de mujeres entre estos últimos grupos sugiere que hay una proporción considerable de familias bangladesíes y pakistaníes que siguen a la espera de reagruparse.

Debido a la variación en el momento de migración, algunos de los temas y preocupaciones que atañen a las diferentes categorías de mujeres asiáticas cambian según el caso, aunque su posición estructural como mujeres negras las expone a muchas experiencias similares. Por ejemplo, muchas mujeres sijs de la India llevan residiendo en Gran Bretaña más de dos décadas, mientras que un alto número de mujeres bangladesíes acaba de llegar al país. Una considerable proporción de las mujeres sijs tiene un trabajo remunerado, se ha involucrado en diferentes luchas industriales y, ante la actual recesión, muchas han perdido sus empleos o han de hacer frente a la perspectiva de perderlos. Un área clave de preocupación para estas mujeres es la cuestión del desempleo. Por otro lado, muchas de las bangladesíes recién llegadas se enfrentan a la exclusión del mercado laboral, incluso antes de haber tenido la oportunidad de buscar un empleo. De forma similar, los problemas de vivienda de las familias sijs establecidas desde hace tiempo con vivienda en propiedad son cualitativamente diferentes de los de las familias bangladesíes en el este de Londres, que han sido alojadas en pisos de protección oficial de

baja calidad en zonas donde la violencia racial es habitual en la vida cotidiana. La vida de las mujeres bangladesíes de estas zonas se caracteriza por un acusado aislamiento y por el miedo a los ataques raciales.

No es posible hacer justicia a la complejidad de la experiencia de las mujeres asiáticas en una obra de análisis general como ésta. Mi intención es esbozar un panorama general mediante la observación de su posición en el mercado laboral, en el ámbito doméstico y en la educación. Examinaré cómo el racismo patriarcal apuntala la experiencia de las mujeres asiáticas en cada uno de estos campos, y cómo esto se articula con discursos, políticas y prácticas estatales de carácter racializado, como las que se articulan en torno a los controles de inmigración. Discutiré las ideologías orientalistas europeas que construyen a las mujeres asiáticas como un elemento «pasivo». Mi objetivo es precisamente el contrario, señalar las muchas y diferentes formas en las que las mujeres de origen asiático en Gran Bretaña están estableciendo activamente sus propias agendas, desafiando opresiones específicas mediante métodos propios y marcando nuevas trayectorias políticas y culturales.

Las mujeres asiáticas y el trabajo remunerado

El uso de la mano de obra de mujeres asiáticas en el corazón de la metrópolis no es simplemente un fenómeno posterior a la Segunda Guerra Mundial. Ya desde principios del siglo XVIII, los empleados británicos de la Compañía Británica de las Indias Orientales importaban mujeres asiáticas a Gran Bretaña para el servicio doméstico. Estas «ayas» eran requeridas para administrar los caprichos y las necesidades de los adultos y los niños blancos durante un largo y duro viaje de vuelta a Gran Bretaña. Algunas continuaban después con esas familias como empleadas domésticas, mientras que otras eran despedidas a la llegada sin un pasaje de vuelta a la India y conminadas a valerse por sí mismas. Muchas vivían en casetas miserables, sufrían el racismo y eran terriblemente explotadas (Visram, 1986).

Como ya hemos visto, la migración asiática de postguerra a Gran Bretaña ha sido parte de un intenso flujo de mano de obra de la periferia europea y del Tercer Mundo a la avanzada Europa occidental. Los trabajadores asiáticos fueron empleados en Gran Bretaña como respuesta a la crónica escasez de mano de obra que conllevó la expansión económica de postguerra. Gracias al boom económico, para los trabajadores blancos fue relativamente fácil asegurarse empleos mejor pagados u obtener plazas de aprendizaje en talleres y en planes de formación. Esto provocó que la escasez de mano de

obra fuera más pronunciada en los sectores de la economía donde las condiciones de trabajo eran malas y los salarios bajos, con lo que la mano de obra inmigrante acabó principalmente en este tipo de empleo. Así, los trabajadores asiáticos en Gran Bretaña llegaron a tener una desproporcionada representación en el ámbito textil, ropa y calzado, la industria metalúrgica, el transporte, las comunicaciones y la distribución. Entre estas ocupaciones principalmente manuales, los trabajadores asiáticos tendían a estar concentrados en empleos de ninguna o baja cualificación.

La gran mayoría de las mujeres asiáticas llegaron con el objetivo de reunirse con parientes que ya estaban aquí, aunque, por supuesto, había algunas (estudiantes, viudas, mujeres profesionales solteras, etc.) cuya migración no coincide con este patrón. La concentración de hombres asiáticos en ocupaciones de bajo rango salarial pronto provocó que las mujeres asiáticas se incorporaran al mercado de trabajo. Sus ingresos eran esenciales para el pago de las hipotecas y los alquileres, así como para afrontar el creciente coste de la vida. No obstante, la implicación de las mujeres asiáticas en el mercado de trabajo es desigual. Un estudio reciente ha demostrado que la actividad económica entre mujeres hindúes y sijs de la franja de edad entre 25 y 34 años es mayor que entre las mujeres blancas (Brown, 1984). En el caso de las musulmanas de la muestra, sin embargo, menos de un quinto de aquellas con posibilidad de trabajar tenían un empleo. Habrá que señalar que esta cifra supone probablemente una subestimación, dado que una proporción considerable de musulmanas se dedican al servicio doméstico, una forma de trabajo remunerado que suele quedarse al margen de las estadísticas. Un motivo que se adelanta a menudo para explicar las bajas tasas de actividad económica de las musulmanas es que sus familias no permiten que las mujeres trabajen fuera del hogar. Estas explicaciones exclusivamente *culturalistas* son, sin embargo, inadecuadas, pues no toman en cuenta factores como: la migración tardía de las mujeres musulmanas de Pakistán y Bangladés comparada con las mujeres hindúes y sijs de la India; las diferencias en los niveles de actividad económica de las musulmanas de África si se compara con las musulmanas del subcontinente asiático; la variación regional del número de musulmanas contratadas como mano de obra asalariada en el sudeste y sudoeste de Inglaterra en comparación con Yorkshire y la región central; la posición socio-económica de las mujeres antes de la migración y los distintos momentos históricos en los que estas mujeres entraron en el mercado de trabajo «moderno» en sus países de origen; y la estructura de los mercados de trabajo locales en las zonas de asentamientos musulmanes en Gran Bretaña. Además, las investigaciones sobre jóvenes mujeres asiáticas no logran mostrar ninguna diferencia significativa entre las aspiraciones laborales de las

jóvenes musulmanas y las de las no-musulmanas, lo que trae a primer plano la importancia de la cuestión generacional (véase el capítulo 2, y Parmar, 1982). Cuando toda esta serie de factores se tienen en cuenta, la influencia de la religión y de la familia deja de tener la importancia decisiva que a menudo se le atribuye en los discursos occidentales sobre las asiáticas.

Pero no se trata de minimizar los efectos de las ideologías relativas a lo doméstico y lo femenino sobre la situación tanto de las mujeres blancas como de las negras en el mercado de trabajo. La expectativa de que las tareas domésticas y el cuidado de los niños sean principalmente responsabilidad de la mujer, así como las ideas sobre la conveniencia de ciertos tipos de empleo para las mujeres fuera del hogar, desempeñan un importante papel al circunscribir el tipo de trabajo remunerado, ya sea a tiempo completo o parcial, sea o no reconocido como cualificado (teniendo en cuenta que la definición de cualificación está socialmente construida en sí misma), y al circunscribir el nivel de remuneración recibido. Así, por ejemplo, en Gran Bretaña, una mayor proporción de mujeres que de hombres realizan un trabajo a tiempo parcial; las mujeres se concentran en el sector servicios; en cada tipo de ocupación, las mujeres tienden a ser empleadas en los niveles más bajos; las mujeres están concentradas en trabajos de bajo rango salarial y este trabajo es a menudo definido como no cualificado, incluso cuando implica competencias complejas (Beechey y Whitelegg, 1986). La posición de las asiáticas en el mercado de trabajo se ve afectada no sólo por ideologías de género, sino también por su localización estructural como trabajadoras negras. De media, los hombres asiáticos ganan substancialmente menos que los hombres blancos. Esto significa, en parte, que una alta proporción de mujeres asiáticas, en comparación con las blancas, ha tenido que aceptar empleos a tiempo completo por pura necesidad económica, más que por elección propia. Incluso en industrias donde la mano de obra femenina es predominante, las asiáticas se concentran en los trabajos de nivel más bajo. En contraste con el patrón general de concentración femenina en el sector servicios, las mujeres asiáticas se encuentran más a menudo en trabajos de bajo rango salarial, de baja o ninguna cualificación, en el sector industrial, especialmente en el textil que ha sufrido un declive reciente (Beechey y Whitelegg, 1986).

Como veíamos en el capítulo anterior, el perfil de empleo de las mujeres y los hombres asiáticos ha cambiado relativamente poco durante las últimas tres décadas, con numerosos datos que ponen de relieve la discriminación hacia estos trabajadores en términos de acceso al empleo, promoción y formación. Las jóvenes asiáticas, nacidas y crecidas en Gran Bretaña, no son menos objeto del racismo de lo que lo han sido sus padres; y su búsqueda de

trabajo parece ser menos fructífera, incluso si tienen una cualificación equivalente o superior a la de sus homólogas blancas. El desempleo asiático ha aumentado de forma espectacular durante la última década. La tasa de desempleo entre los asiáticos es substancialmente mayor que entre los blancos, con una cifra el doble de alta para las asiáticas que para las blancas. En el capítulo anterior hemos visto que hay diversas razones para ello, incluyendo la concentración de mujeres asiáticas en industrias y niveles de cualificación en declive, la reestructuración de la economía mundial, que implica cambio tecnológico y deslocalización de empleos, y la discriminación debida al racismo. Al mismo tiempo se ha dado un crecimiento en la economía de *sweatshop* [maquilas], que permite que algunas corporaciones multinacionales accedan a mano de obra barata y desechable, formada por desempleados y subempleados. Muchas asiáticas trabajan en esta economía, especialmente como trabajadoras en talleres domésticos, un sector que se ha caracterizado por la explotación de sus trabajadores (Mitter, 1986).

En varias ocasiones desde principios de la década de los sesenta, los trabajadores asiáticos se han visto obligados a ir a la huelga para mejorar sus condiciones de trabajo. Salarios bajos, tarifas distintas por el mismo trabajo según los trabajadores fueran blancos o asiáticos, asignación de las peores tareas a los asiáticos en el proceso de producción y acoso racial y sexual fueron algunos de los aspectos clave de las más importantes luchas industriales iniciadas por trabajadores asiáticos (véase el capítulo 1). Las mujeres asiáticas han desempeñado un papel central en todas estas luchas. La huelga de Imperial Typewriters de 1974 en Leicester, y la huelga de Grunwick de 1977 en Londres fueron protagonizadas principalmente por mujeres, y todos los huelguistas de la fábrica de caramelos Chix en Slough y en Fritters en el norte de Londres fueron mujeres. Las mujeres han sido igualmente la columna vertebral de otras luchas industriales a través de actividades para movilizar apoyos entre las comunidades asiáticas. Por ejemplo, cuando los hombres asiáticos de la fábrica de caucho Woolfe fueron a la huelga a mediados de los sesenta, las asiáticas fueron el pilar de la solidaridad de la comunidad, y esto se demostró tan crucial como la unión entre los trabajadores. Estas luchas pusieron de relieve un racismo endémico, tanto entre los compañeros de trabajo blancos como en el movimiento sindical.

Racismo patriarcal, cultura y «familia»

Este epígrafe está dividido en dos partes. En la primera parte mi objetivo es mostrar que la legitimación del racismo estatal en la Gran Bretaña de postguerra se ha apoyado, firmemente, en construcciones ideológicas particulares sobre las prácticas culturales asiáticas. Ejemplifico este punto en referencia específica a la introducción e implementación de controles de inmigración. Asimismo, repasaré, aunque brevemente, los efectos de la política de inmigración en las comunidades asiáticas, especialmente en las mujeres. Además, señalaré las considerables coincidencias entre los discursos coloniales y los discursos contemporáneos, ambos mediatizados por la cuestión racial, sobre la posición de las asiáticas en las relaciones de género. En otras palabras, la primera parte se ocupa de las inscripciones de «la familia asiática» a través de las prácticas institucionalizadas del Estado británico. La segunda parte se centra en la «familia» como experiencia vivida.

La «familia» asiática y el racismo de Estado

La trayectoria del racismo británico anti-negro está estrechamente vinculada a la historia del desarrollo del capitalismo y su relación con el colonialismo y el imperialismo. Las ideologías de la «raza» han sido una característica central en la constitución histórica y en la elaboración y reorganización contemporánea de la división internacional del trabajo; han sido un punto clave en la reproducción de una clase trabajadora británica dividida racialmente (Hall *et al.*, 1978). El Raj británico fue legitimado por un discurso de «misión civilizadora» que era, en el mejor de los casos, arrogante. Se reconoció que la India «*había tenido* una civilización», esto es, que se trataba de una estructura política más con un pasado que con un presente: había perdido el norte y descendido a un sopor caótico del que necesitaba «despertar». De qué forma debía ser «despertada» exactamente variaba según los intereses económicos, políticos y religiosos de la categoría particular del «civilizador» en cuestión. Los comerciantes de la Compañía Británica de las Indias Orientales y, posteriormente, los distintos segmentos del capital industrial, comercial y financiero, los administradores del gobierno colonial, los misioneros, etc., todos tenían intereses parcialmente solapados, pero que con frecuencia entraban en conflicto. Las diferentes tendencias políticas en Gran Bretaña (conservadores, liberales, utilitaristas, laboristas, sufragistas, comunistas, etc.) encontraron sus fervientes partidarios en la India. Es más, el gobierno colonial de la India fue un campo de batalla para estas ideologías, al competir todas ellas por la

hegemonía, por presentar «la solución» al deslizamiento de la India hacia su actual «declive». Pero no eran tanto soluciones como factores constitutivos de aquello para lo que se presentaban como solución. Las representaciones coloniales ofrecían lecturas cosificadas y contradictorias de las culturas indias, construidas de diferentes formas: nobles y espirituales pero también poco realistas y profundamente supersticiosas; sutiles y sensuales a la par que licenciosas y brutales; majestuosas pero ostentosas; repletas de antigua sabiduría «científica» a la vez que caracterizadas por una emotividad desenfrenada en oposición a la racionalidad «occidental» (Hutchins, 1967; Greenberger, 1969). Estos discursos se elaboraban a menudo en torno a la noción de la «familia» como portadora de estas culturas, y en torno al imaginario de las mujeres indias como criaturas implacablemente oprimidas que debían ser salvadas de su degradación. Los británicos se proclamaban como fuerza liberadora en las colonias, especialmente para las mujeres, si bien, como muestran Liddle y Joshi (1985), la política colonial en los temas concernientes a la posición de las mujeres estaba plagada de contradicciones. Mientras se liberalizaba la ley en algunos temas, en otros las políticas o bien reforzaban la desigualdad de género existente, o bien creaban una nueva forma igualmente opresiva para las mujeres, si no más. Liddle y Joshi explican que los británicos no tenían ningún interés en la posición de las mujeres en sí, más que en la medida en la que las divisiones de género mediaban en la estructura del imperialismo.

Parece existir una notable continuidad entre los discursos imperiales sobre las asiáticas y aquellos construidos en torno a la experiencia de las asiáticas en la Gran Bretaña de postguerra. Muchos de los discursos académicos, políticos y populares contemporáneos las presentan también como «dóciles» y víctimas «pasivas» de las arcaicas costumbres «tradicionales» y de los dominantes hombres asiáticos. Estos discursos patologizan a la familia asiática, al presentarla como el problema principal de las mujeres asiáticas, en lugar de prestar atención a la problemática creada por las desigualdades raciales, sexuales o de clase. Plantear una continuidad entre los discursos imperiales y los contemporáneos no pasa por sugerir una identidad entre ambos. Como ha explicado Stuart Hall, el racismo de hoy en día es el racismo de una formación social en decadencia y no el del «mediodía imperial». Se inscribe en la crisis económica, política y cultural experimentada en el corazón de la metrópolis, y tiene su propia especificidad (Hall, 1978). Los nuevos discursos recurren a lo antiguo pero conectan con nuevos repertorios al insertarse en condiciones sociales y culturales que han sufrido cambios.

Las construcciones ideológicas de las normas de la familia y del matrimonio asiático (que, de hecho, varían significativamente según las diferentes categorías de asiáticos) como «un problema para la sociedad británica» han sido cruciales para la legitimación del control de inmigración de postguerra. Durante los últimos veinte años los sucesivos gobiernos británicos han introducido una legislación cada vez más restrictiva diseñada para reducir la inmigración negra (y la asiática en particular). Las leyes de inmigración, junto a la Ley de Inmigración de 1981, dividen el mundo entre los *patrials* [aquellas personas con derecho de residencia en Gran Bretaña por contar con ascendientes británicos] (principalmente blancos), con derechos asociados a la ciudadanía, y los *non-patrials* (principalmente negros) que están sujetos a los controles de inmigración, a la deportación y a restricciones para trabajar. La historia del control de la inmigración da testimonio de cómo la corriente política dominante del Parlamento británico se ha hecho eco del racismo presente entre la población, con el resultado de que el racismo patriarcal está ahora institucionalizado en el aparato estatal. Las nociones de «raza» y de «cultura» fueron temas centrales en el debate parlamentario que dio lugar a la legislación sobre inmigración y nacionalidad. Para justificar esos controles, se invocaban imágenes racistas de «tsunamis» de potenciales inmigrantes del subcontinente.

La Ley de Inmigración define a los hombres como posibles trabajadores, lo que supone una amenaza para el mercado de trabajo autóctono, mientras que las mujeres y los niños se ven como «dependientes». El llamado «sistema asiático de matrimonio concertado» fue esgrimido como un mecanismo que los asiáticos podrían utilizar para sortear las restricciones a la inmigración. Desde entonces, cada mujer soltera asiática establecida en Gran Bretaña se veía como posible auspiciadora de un prometido del subcontinente. Las normas de inmigración que rigen la entrada de maridos y prometidos extranjeros se modificaron cinco veces entre 1969 y 1983, con el objetivo principal de impedir a las mujeres negras e inmigrantes reunirse con sus compañeros en Gran Bretaña, al tiempo que se les permitía a las mujeres blancas. En 1985, la Comisión Europea de Derechos Humanos estableció que las leyes de inmigración británicas eran discriminatorias por razones de sexo. El gobierno británico respondió enmendando las normas para proporcionar igualdad a las mujeres: haciendo igualmente difícil que un hombre auspiciara a su mujer o prometida.

Estos antecedentes de los controles de inmigración británicos significan que todos los asiáticos que llegan a Gran Bretaña deben esperar ser tratados como sospechosos. Los matrimonios asiáticos con un cónyuge del subcontinente están

sujetos a la cláusula del «propósito principal», lo que significa que la pareja debe «probar» que su matrimonio es «genuino». Estas parejas pueden ser obligadas a someterse a formas de vigilancia sumamente embarazosas. Ha habido numerosas denuncias de hostilidad por parte del servicio de inmigración. Aunque se dice que esta dinámica se ha interrumpido, ha habido casos de asiáticas sometidas a «tests de virginidad», y niños asiáticos sometidos a exámenes de rayos x para establecer su edad. Como hemos visto, los lugares de trabajo con mano de obra asiática han sido asaltados por la policía y por el servicio de inmigración en busca de inmigrantes que hubieran entrado ilegalmente o que permanecieran en el país más tiempo del permitido. Como consecuencia de la legislación de inmigración y de nacionalidad, muchas familias asiáticas están separadas. Algunas mujeres y niños han estado esperando en países como Bangladesh durante varios años para reunirse con sus maridos y/o padres. Se han dado casos en los que mujeres asiáticas con niños, establecidas legalmente en Gran Bretaña durante varios años, se han visto expuestas a la deportación cuando su matrimonio se ha roto o su marido ha muerto, porque la mujer estaba considerada legalmente como dependiente del marido. Este tipo de casos ha provocado diversas y fructíferas campañas anti-deportación lideradas por mujeres asiáticas. Las surasiáticas y otras mujeres víctimas de los controles de inmigración están hoy formalmente organizadas en el Immigration Widow's Campaign Group [Grupo de campaña de viudas por la inmigración]. Existe asimismo un injusto vínculo entre los controles de inmigración y los beneficios de la Seguridad Social, que se traduce en discriminación contra los solicitantes negros (Gordon, 1986).

La «familia» asiática como experiencia vivida

Las feministas han afirmado que la institución de la familia constituye uno de los lugares clave donde se consolida la subordinación de la mujer. La ideología patriarcal construye «el hogar» como el lugar «correcto» para las mujeres. El matrimonio constituye un mecanismo crucial para la regulación y el control de la sexualidad femenina. La «familia» es también donde se da una apropiación del trabajo de cuidados de la mujer, que se enmascara bajo la categoría de trabajo hecho «por amor». No es que ese amor y otras «estructuras sentimentales», por usar la evocativa frase de Raymond Williams, no sean importantes. De hecho, lo son. La inversión psíquica en las relaciones con la familia marca a la persona incluso si cuestiona los discursos y las prácticas patriarcales. Dado el poder de los vínculos emocionales (digamos, entre padres e hijos), *y* el poder de sanción social, quizás no sorprenda que la

«familia» siga siendo un área de acusada ambivalencia para las mujeres. Aún más, el deseo de intimidad y el sentido de pertenencia, así como la falta de muchas alternativas viables para la mayoría de las mujeres, significa que la «familia» sigue siendo una importante unidad de organización social. Para las mujeres asiáticas, el apoyo familiar puede asimismo convertirse en algo necesario en las luchas contra los violentos ataques del racismo. Pero hay que tener presente que las familias forman distintos tipos de unidad doméstica en toda Gran Bretaña, y que el «hogar nuclear» ya no es, con diferencia, la forma predominante.

Las mujeres pueden hacer hincapié en la importancia de la «familia», pero, al hacerlo, no necesariamente están aceptando ni legitimando la organización jerárquica del hogar, ni el ejercicio del poder masculino. En un estudio sobre chicas y chicos quinceañeros asiáticos y blancos y sus padres, deduje que la influencia ejercida por la ideología que postula el trabajo doméstico y el cuidado de los niños como un trabajo principalmente «de mujeres» era tan significativa entre los asiáticos como entre los blancos (Brah, 1979). Quienes pensaban así parecían aceptar que el hombre debía hacerse cargo de alguna responsabilidad sobre el trabajo doméstico, pero el debate tendía a acomodarse en términos como «ayudar» a la mujer en «su» trabajo, y las tareas del hogar estaban divididas por géneros. Los chicos decían que esperaban que su propia responsabilidad se limitara a lavar los platos y pasar la aspiradora de vez en cuando, la jardinería periódica, lavar el coche y ocuparse de los niños durante periodos cortos. La mayoría de las madres y muchas chicas coincidían con esta idea de lo doméstico; una niña blanca decía «quiero que un hombre sea un hombre, no quiero que vaya correteando por ahí con un plumero». Pero al mismo tiempo no lo consentían completamente y desplegaban variadas estrategias para evitar hacer todo el trabajo ellas solas.

La oposición más fuerte a la división sexual del trabajo doméstico se daba en las chicas asiáticas; la mitad de las entrevistadas rechazaban el concepto de ayuda simbólica de los hombres e insistían en que las tareas de casa debían compartirse equitativamente. Claramente, la perspectiva de las asiáticas y la de las blancas coincidía en elementos de complicidad, resistencia y oposición. En comparación con las madres blancas, una mayor proporción de madres asiáticas tenía un trabajo remunerado a tiempo completo. Lógicamente, se quejaban de la «doble jornada»; en palabras de una mujer: «Es una vida de perro. Hay facturas y facturas que pagar. Te dejas la piel trabajando». Muchas mujeres asiáticas lamentaban la ausencia de apoyo, en Gran Bretaña, de otras mujeres como

parte de un hogar extenso. Donde han existido hogares extensos, el trabajo doméstico se ha compartido entre las mujeres, pero no era menos oneroso, pues había entonces más miembros del hogar a los que atender.

Las estadísticas demuestran que el matrimonio sigue siendo popular en Gran Bretaña a pesar de las altas tasas de divorcio (Leonard y Speakman, 1986). Esta tendencia se reflejaba entre las adolescentes blancas y asiáticas que entrevisté. Ahora bien, aunque no rechazaban el matrimonio, las chicas en particular querían que sus propios matrimonios se establecieran sobre unas bases de mayor igualdad, y que ambos cónyuges tuvieran la misma voz en la toma de decisiones. La gran mayoría de las adolescentes asiáticas esperaba que sus matrimonios fueran concertados, una perspectiva que la mayoría parecía aceptar con ecuanimidad, ambivalencia, como un hecho dado, o con miedo e inquietud. Al contrario del retrato que ofrecen los medios, consistente en padres asiáticos que imponen a la fuerza matrimonios concertados a sus hijos, muchos adolescentes decían que confiaban en que no iban a ser forzados a un matrimonio que no querían. Esta confianza no parecía estar fuera de lugar, pues la mayoría de los padres me dijeron que no aprobarían obligar a sus hijos a un matrimonio contra su deseo. Una mayoría significativa de los padres veía todo el proceso como una decisión conjunta entre padres e hijos. Esto no quiere decir que no haya padres intransigentes determinados a imponer su autoridad, o adolescentes que no tengan un desacuerdo mayor con los adultos de su familia, pero sí que en la mayoría de los hogares había espacio para la negociación entre las generaciones. Cuando se abría una brecha insalvable, tanto el adolescente como los padres se angustiaban considerablemente. La mayoría de la gente joven tenía una fuerte ligazón emocional y psicológica con sus parientes cercanos y sentía que no podía «decepcionar a la familia». Las chicas asiáticas argumentaban que lo poco que habían visto del proceso que llevaba a las chicas blancas al matrimonio no indicaba que después tuvieran «más libertad» que ellas mismas. Al decir esto, las chicas ponían de relieve la naturaleza problemática del matrimonio para todas las mujeres. Como ha explicado Parita Trivedi, las mujeres asiáticas quieren decidir por sí mismas cómo y por qué desafiar sus propias normas de matrimonio, más que aceptar una definición racista de estos matrimonios (Trivedi, 1984).

En su estudio sobre chicas adolescentes en los institutos británicos, Sue Lees subraya la importancia del concepto de «reputación» a la hora de estructurar la sexualidad de las mujeres. Muestra cómo el término «puta» y sus equivalentes son utilizados tanto por chicos como por chicas para poner en cuestión la «reputación» de una chica. Dice:

> Mientras que todo el mundo aparentemente conoce a una putilla y la describe como alguien que se acuesta con cualquiera, este estereotipo no tiene relación con las chicas a las que se aplica el término [...] Lo que es importante es la existencia de la categoría, más que la identificación de algunas chicas en concreto [...] Todas las chicas sin pareja tienen que estar constantemente atentas a que se les pueda aplicar la categoría de putilla. No hay una distinción estricta entre las categorías porque el estatus siempre es discutible, el cotilleo a menudo es de poca confianza y los criterios son inciertos. Si una chica había cogido fama de ser una putilla, todas las chicas entrevistadas estaban de acuerdo en que lo único que podía hacer para redimirse era conseguir un novio fijo. (Lees, 1986)

La última frase de Lees es problemática cuando se aplica a las chicas asiáticas porque, en su caso, tener un novio constituye en sí mismo una trasgresión de ciertas normas de «respetabilidad». Las estrategias que usarían en el entorno escolar podrían producir una disonancia considerable en el más amplio entorno del mundo de vida asiática. Sin embargo, la importancia del estudio de Lees reside en que ilustra cómo, incluso en los años ochenta, cuando a las mujeres se les supone un avance considerable hacia la igualdad sexual, la noción de respetabilidad puede tener el poder de controlar la sexualidad femenina mediante una simple insinuación. Es importante señalar que los conceptos de sexualidad femenina en Gran Bretaña están mediados por la cuestión de la raza. La sexualidad de las mujeres asiáticas se categoriza en líneas generales de tres formas. Primero, existe la imagen de la mujer exótica oriental (sensual, seductora, llena de la «promesa de Oriente»). Su sexualidad se proyecta como correctamente controlada pero vulnerable. Esta imagen se encuentra explícitamente en el retrato de la «azafata» aérea de los anuncios. El segundo tipo de representación es casi una antítesis del primero. Aquí, las asiáticas son caracterizadas como «feas», «apestosas», «con el pelo graso», etc. Esta imagen desempeña un papel vital en la exclusión de mujeres negras de los «trabajos con glamour» donde se requiere que la femineidad de la mujer sea visible. En la tercera construcción, la sexualidad de las mujeres asiáticas se retrata como licenciosa. Los tres elementos aparecen comprendidos en la siguiente cita de un artículo de *The Guardian* del 5 de septiembre de 1985, en el que una chica asiática de diecinueve años, Sunjita, describe su experiencia:

> Si estoy con un chico blanco, por ejemplo, al volver del instituto a casa, gritan por la calle «Hey, ¿cómo es follarse a una paki?», o si estoy sola con otras chicas, es «ahí viene la zorra de la paki, venid y follarnos, putas pakis, dicen que sois muy calientes». O a lo mejor dicen lo contrario, que soy sucia, que es imposible que nadie quiera irse a la cama con una paki... no creo que ninguna persona blanca pueda llegar a comprender cómo te sientes.

Estos discursos racializados «privilegian» a las mujeres blancas sobre las negras, incluso si subordinan ambas categorías y al mismo tiempo hacen casi invisible la sexualidad lesbiana. Por supuesto, las mujeres asiáticas repudian estas definiciones de diferentes formas y, en cualquier caso, los blancos no siempre constituyen el principal «Otro» en la formación de la identidad sexual de las mujeres asiáticas. Sin embargo, estas definiciones dominantes tienen poderosos efectos cuando se traducen en políticas sociales o cuando se convierten en el «sentido común profesional» de los profesores, los trabajadores sociales, los asistentes sanitarios y otros trabajadores de asistencia social. La experiencia de vida real de la familia a menudo tiene poco que ver con las nociones estereotipadas que estructuran los valores y las perspectivas profesionales.

La escuela y las chicas asiáticas

Las consecuencias del sexismo en la escolarización son bien conocidas. Han recibido atención: la infrarrepresentación de las chicas en temas relevantes de ciencias; la invisibilidad de las mujeres en áreas de contenidos clave del programa de estudios; la tendencia por parte de los profesores a prestar más atención a los chicos; el rol de la educación en una estructura ocupacional dividida por géneros; y la presión que se ejerce sobre las chicas para que vean sus vidas principalmente en términos de matrimonio y familia (Deem, 1980; Spender, 1982). En el caso de las chicas asiáticas, estos efectos están además mediados por el racismo. El racismo en las escuelas opera por distintas vías. Puede ser directo o indirecto, consciente o subconsciente. Puede operar a través del uso implícito de estereotipos sobre las chicas y los chicos asiáticos por parte de profesores u otros educadores, o puede estar institucionalizado en las estructuras y las prácticas cotidianas de la escuela, como, por ejemplo, cuando el programa de estudios rechaza, niega o infrarrepresenta la historia y las culturas de los asiáticos y de otros grupos negros.

Hay una tendencia entre los profesores a ver la mayoría de los problemas con los que se topan las chicas asiáticas como la consecuencia de «conflictos intergeneracionales». Ahora bien, no existen pruebas que apoyen la afirmación implícita de que existe un nivel más alto de conflictividad en las familias asiáticas que en las blancas. Los padres asiáticos tienden a ser representados como «autoritarios», «conservadores» y supuestamente «contrarios a la influencia liberadora de la escuela». Pero hay tanta variación entre los padres asiáticos en lo que concierne a la educación de sus hijos como se puede esperar que la haya en cualquier otro grupo de padres. Las «explicaciones culturales»

presentan muchos problemas, sobre todo porque pueden acabar por culpar al grupo subordinado, así como legitimar la ideología que proclama la superioridad de la cultura occidental sobre las no-occidentales.

Si las chicas en general tienden a recibir menos atención de los profesores que los chicos, las asiáticas se enfrentan a una desventaja aún mayor. El estereotipo «pasivo» puede llevar a algunos profesores a prestarlas un grado de atención todavía menor. Hay otras formas, asimismo, en las que los estereotipos culturales pueden jugar en contra de los intereses de las chicas asiáticas. Por ejemplo, los profesores que suponen que los padres asiáticos se opondrán a que sus hijas continúen con su educación, pueden no animarlas a hacer la preparación universitaria y a seguir una carrera académica. De hecho, muchos padres asiáticos desean que sus hijas alcancen una cualificación de alto nivel. Está demostrado que a las chicas asiáticas que requieren refuerzo en inglés se las deriva a un programa de estudios reducido, como si fueran alumnas que necesitaran un refuerzo general. Asimismo, las chicas asiáticas pueden convertirse en objeto de las burlas de los alumnos blancos por vestir al estilo asiático en el colegio (Parmar y Mirza, 1983; Brah y Minhas, 1985).

Por supuesto, las desventajas en la educación también se acumulan si, como es habitual, el currículum oficial y oculto de las escuelas es eurocéntrico y las culturas e identidades de los niños asiáticos están devaluadas; si hay muy pocos profesores asiáticos en los colegios y todavía menos gente asiática en la jerarquía de poder del sistema educativo; si la ideología de que «los negros son un problema para la sociedad blanca» no se pone en cuestión; y si no se establece una conexión entre el proceso educativo y un contexto social más amplio, como la llegada y el establecimiento de los asiáticos y otros grupos negros en la Gran Bretaña de postguerra.

Las mujeres asiáticas se organizan

Pese al estereotipo occidental de la mujer asiática despreciablemente sumisa, tenemos una larga historia de resistencia y lucha, tanto en el subcontinente como en Gran Bretaña. Un número significativo de organizaciones surasiáticas ya existían en Gran Bretaña incluso durante la etapa colonial, y muchos hombres y mujeres activistas contribuyeron de forma importante a la vida política e intelectual británica. Mujeres como Renu Chakraverty y N. C. Sen fueron activistas prominentes de la época (Liddle y Joshi, 1985; Nazir, 1986a).

Desde la Segunda Guerra Mundial, las mujeres asiáticas han continuado una tradición de resistencia y lucha, aunque puede que sus reacciones no siempre tengan la forma que espera el observador occidental, o puede que no cristalicen en torno a temas que el marco europeo de referencia considera relevantes. Como hemos visto, las mujeres asiáticas han estado al frente de algunas de las luchas industriales más importantes, y han sido las principales protagonistas de muchas campañas de inmigración que han captado la atención de la opinión pública. Las mujeres asiáticas han desempeñado asimismo un papel principal en diferentes campañas de defensa en apoyo de personas detenidas cuando defendían sus comunidades de ataques fascistas. A lo largo de los años, los ataques racistas se han convertido en una característica habitual de la vida en distintas partes de Gran Bretaña. Esto ataques han incluido incendios provocados y asesinatos, si bien pocos agresores han sido encarcelados. Por otro lado, los asiáticos que toman medidas para protegerse a sí mismos y a sus comunidades han sido sometidos a la mano dura del sistema penal. En estos famosos casos, muchos de los acusados sólo han sido absueltos después de extensas campañas públicas.

Las mujeres asiáticas también han estado activamente comprometidas con el ánimo de emplazar firmemente en la agenda política la cuestión de los derechos reproductivos. Ha habido campañas contra el uso de la droga anticonceptiva Depo-Provera para las mujeres negras y del Tercer Mundo, y para las mujeres de la clase trabajadora en general. Esta intervención ponía en cuestión el estrecho punto de vista de la National Abortion Campaign [Campaña nacional del aborto] sobre el derecho al aborto, cuando algunos grupos de mujeres estaban sometidas a la esterilización forzosa. Las ideologías racistas sobre la capacidad reproductiva de las mujeres asiáticas están presentes en todo el espectro de las agencias estatales de asistencia, desde los servicios sociales y el Sistema Nacional de Salud hasta la asistencia educativa. Como usuarias y como trabajadoras, las mujeres asiáticas se están uniendo cada vez más para luchar contra las prácticas opresivas de estas instituciones.

Una importante prioridad para las mujeres ha sido la necesidad de luchar contra la violencia machista en toda su gama de manifestaciones, que incluyen la violación, el incesto y la violencia doméstica. Estos temas son un punto clave de la actividad de diferentes grupos de mujeres asiáticas a lo largo de todo el país. Las mujeres asiáticas han creado refugios separados para permitir a las víctimas de la violencia labrarse su futuro en un entorno de apoyo de otras mujeres asiáticas con una problemática similar. Se han organizado protestas y manifestaciones, celebrado conferencias y montado

campañas de información para señalar estas cuestiones. Entre las mujeres asiáticas está representado un amplio abanico de opiniones políticas; sus esfuerzos han llevado a la creciente emergencia de una revuelta organizada.

En casa, las mujeres asiáticas se juntan con otras parientes y amigas para crear una vida cultural y social dinámica y viva. Estas culturas femeninas no están desprovistas de contradicciones, tensiones, rivalidades o diferencias intergeneracionales que pueden desembocar en conflicto, pero son constitutivas de estructuras de apoyo y espacios donde pueden construirse y practicarse actividades entre mujeres, incluido el ocio. Son un medio para negociar y/o combatir las jerarquías de poder en el hogar y en la comunidad en su sentido más amplio. Estas culturas son el ruedo donde se ponen en juego las identidades de mujeres diversas y heterogéneas.

Las actividades de organización de las mujeres asiáticas toman distintas formas. Recientemente se ha publicado un listado de grupos de mujeres asiáticas en Londres. Los grupos van desde organizaciones religiosas a colectivos feministas. Sea cual sea su perspectiva política, estos grupos tratan de desarrollar redes de apoyo mutuo, organizan actividades sociales y culturales, proporcionan información y consejos (por ejemplo, sobre inmigración, legislación y asistencia social), ofrecen a las mujeres espacios para organizarse y hacen campaña por los temas que consideran relevantes. Estos grupos de autoayuda hablan de la experiencia compartida de las mujeres asiáticas y tocan temas de preocupación habitual en un ambiente de confianza y respeto. No es fácil encuadrar estos grupos en el concepto convencional de un *continuum* político de la «derecha» a la «izquierda». La naturaleza multifacética de nuestra opresión requiere resistencia a tantos niveles distintos que ese tipo de etiquetas se tornan algo problemáticas. Las organizaciones cuya razón de ser es exclusivamente religiosa o de casta, por ejemplo, apoyarán activamente a, y/o se juntarán con, miembros de otras castas y religiones en actividades antirracistas. Del mismo modo, las luchas importantes en los lugares de trabajo que incumben a los asiáticos han encontrado apoyo en diversas secciones de las comunidades asiáticas.

Aunque es importante reconocer la amplia base de apoyo entre las mujeres asiáticas dirigida a enfrentar las múltiples manifestaciones de sus formas específicas de subordinación, también hay que distinguir entre las formas de movilización preocupadas principalmente en temas específicos, y en gran parte particulares, y aquellas otras que derivan de un amplio análisis feminista de la condición de ser asiática y mujer en Gran Bretaña. Estas formas, por supuesto, no son mutuamente excluyentes, pero tampoco son idénticas.

El feminismo asiático es una de las fuerzas más creativas y vigorosas entre las políticas negras contemporáneas en Gran Bretaña. Recurre a la tradición política de las mujeres y de los hombres del subcontinente, pero su identidad esta indeleblemente conformada por la dinámica social y política británica. Las feministas asiáticas se han visto obligadas a abordar cómo factores como la casta, la clase y la religión se configuran en el contexto británico. Hemos hecho hincapié en la importancia de la unión entre las mujeres de diferentes castas, religiones y orígenes regionales, a la vez que hemos visto la necesidad de reconocer la especificidad de cada experiencia. Algunos grupos feministas asiáticos se han formado al lado de otros de mujeres negras de origen afro-caribeño, como una expresión de solidaridad contra la experiencia compartida del racismo anti-negro. Este feminismo negro combinado ha supuesto un reto mayor para la teoría y la práctica del feminismo y del movimiento socialista. Las feministas negras han señalado la prioridad de aquellos temas que sostienen nuestra particular opresión en el contexto de las dimensiones internacionales de la raza, la clase y el imperialismo. El objetivo no ha sido declarar la primacía de una forma de opresión sobre otras, sino examinar cómo se articulan. En esto, los activistas negros en general han tenido que continuar bregando con los grupos de la izquierda blanca que siguen afirmando la primacía de la clase sobre la raza y el género.

4. Cuestiones de «diferencia» y feminismos globales

> ¿Por qué debe preocuparnos la cuestión de las mujeres del Tercer Mundo? Al fin y al cabo, se trata solamente de un tema entre muchos otros. Si se quita «del Tercer Mundo», la frase revela inmediatamente sus clichés cargados de valores. (Trinh T. Minh-ha, 1989, p. 85)

Durante varios cientos de años hasta la actualidad, ha ido creándose un sistema económico global. Evolucionó a partir del tráfico transatlántico de seres humanos, floreció durante la Revolución Industrial, ha sido alimentado por el colonialismo y el imperialismo y ahora, en esta época de tecnologías de microchips y corporaciones multinacionales, ha adquirido una nueva vitalidad. Se trata de un sistema que ha creado desigualdades duraderas, tanto dentro de las naciones como entre ellas.

Nuestro destino está directamente ligado a este sistema, pero nuestra posición exacta depende de múltiples factores, tales como el género, la clase, el color, la etnia, la casta, si practicamos una sexualidad dominante o subordinada y si vivimos en una sociedad rica con una industria avanzada o en un país pobre del Tercer Mundo. Dada la naturaleza global de este sistema, es obvio que las cuestiones relativas al feminismo no pueden situarse sin una referencia a este contexto internacional. Esto puede parecer evidente, pero el debate en curso alrededor de las cuestiones del eurocentrismo, el racismo y el feminismo muestra que dichos temas están lejos de resolverse.

El lema feminista «la hermandad de las mujeres es global» que se usaba a menudo en el movimiento de mujeres de los años setenta señalaba la centralidad de la dimensión internacional para la práctica feminista, pero como muchas críticas han señalado desde entonces, dicho lema no reconocía la heterogeneidad de la condición de ser mujer. ¿Qué significa ser una mujer nativa americana o nativa australiana a las que se ha privado de sus derechos sobre la tierra y cuyas culturas han sido sistemáticamente denigradas por el Estado, así como por las ideologías y prácticas dominantes de la sociedad civil? ¿Qué significado concreto albergan las cuestiones de «trabajo doméstico» para las mujeres campesinas de las zonas más pobres de Kenia, que no sólo son responsables de los cuidados de la casa, sino que también deben afrontar muchas horas de agotador trabajo de cultivo y transportar agua y leña largas distancias para asegurar la supervivencia diaria? ¿A qué realidades se enfrentan las mujeres trabajadoras con sueldos bajos empleadas por compañías multinacionales en países como Filipinas, Hong Kong o Sri Lanka? ¿Qué similitudes y diferencias existen entre sus oportunidades de vida y las de las mujeres que realizan un trabajo similar en Gran Bretaña y en otros «países superdesarrollados»? ¿Cómo se articulan las ideologías patriarcales con las relaciones internacionales de poder en la formación del turismo sexual como una industria creciente? ¿Cuáles son los puntos de convergencia y de divergencia entre las vidas de las mujeres blancas y negras en Gran Bretaña? Tales preguntas señalan importantes diferencias en las circunstancias sociales de distintos grupos de mujeres, y esto significa que a menudo sus intereses pueden ser contradictorios. ¿Cómo trata el feminismo de los noventa las contradicciones entre estos grupos?

Mientras lidiamos con la construcción de estrategias que darían a las mujeres una mayor independencia económica y control político; que paliarían la carga del cuidado de los niños y el trabajo doméstico; que librarían a la sociedad de la violencia patriarcal y permitirían a las mujeres tener el control sobre nuestra sexualidad y libertad de elección sobre la concepción, ¿cómo podemos asegurar que estas estrategias no reproducen y refuerzan las desigualdades? No creo que podamos empezar a desarrollar dichas estrategias a menos que estén fundadas en el conocimiento de las formas en las que están interconectados e inscritos los temas de clase, racismo, género y sexualidad dentro del orden social global.

Por supuesto, estas cuestiones no son nuevas. Pero adquieren nuevos significados en el contexto de los importantes cambios actuales, tanto en la economía global como en el mapa político y cultural del mundo. Este periodo de memorables acontecimientos en Europa del Este, la Unión Soviética,

Sudáfrica, América Central y del Sur y el Golfo Pérsico —por poner algunos ejemplos— exige una evaluación urgente de las implicaciones de estas transformaciones y de las nuevas alineaciones dentro del orden social global para diferentes grupos de mujeres, hombres y niños en todo el mundo. ¿Qué implicaciones tendrá el ya predicho «triunfo del mercado» en grupos sociales vulnerables de Europa del Este? ¿Cómo se verán afectadas las vidas de las mujeres por el resurgimiento del conflicto étnico y el racismo? ¿La consolidación de una nueva identidad europea reforzará los racismos a través de los cuales Europa y sus diásporas han construido la identidad no europea de «los Otros»?

La actual crisis del Golfo ilustra tanto la fuerza como la inestabilidad inherente a la nueva configuración emergente de las alianzas mundiales.[1] Es interesante darse cuenta de que los intereses económicos creados han convertido a aquéllos que previamente se oponían con fuerza a las sanciones económicas a Sudáfrica en acérrimos defensores de un bloqueo económico en el Golfo. Los pueblos y los gobiernos que han ignorado sistemáticamente las décadas de lucha por la autodeterminación del pueblo palestino apoyan ahora con vehemencia el derecho de Kuwait a existir como Estado soberano. No se trata de sugerir que la invasión de Kuwait está justificada, sino de señalar los dobles raseros que caracterizan a las posiciones políticas particulares en la Crisis del Golfo.

El papel de la migración por trabajo como engrasante del orden económico mundial queda ilustrado de manera muy gráfica por los acontecimientos del Golfo, cuando vemos las imágenes en televisión de miles de trabajadores asiáticos, hombres y mujeres, atrapados en el desierto con poca agua y comida. Su situación había sido ignorada por completo en las primeras etapas de la crisis, cuando sólo los ciudadanos occidentales en el Golfo eran motivo de preocupación. También es importante darse cuenta de cómo los residentes occidentales han sido retratados como heroicos y valientes portadores de una «sensibilidad civilizada» frente al «despotismo oriental», empeñado en utilizar a mujeres y niños occidentales como «escudos humanos». Por otro lado, cuando la atención mundial se dirigió finalmente a las atroces condiciones de vida de los trabajadores asiáticos, este colectivo llegó a ser visto no

1 Este capítulo fue escrito originalmente como una charla presentada en la conferencia anual de la Women's Studies Network [Red de estudios de mujeres] (Reino Unido) en julio de 1990. Fue revisada para su publicación durante septiembre de 1990, por lo que cualquier referencia a la situación en el Golfo Pérsico es aplicable únicamente a los hechos que habían tenido lugar hasta finales de ese mes.

tanto como un sujeto con derechos humanos, sino como objeto de la caridad occidental. El racismo y las divisiones de clase y género se combinan en el desarrollo de estos acontecimientos globales.

La respuesta occidental a la crisis del Golfo pone de relieve tanto lo que tienen en común las superpotencias como el conflicto de intereses entre las mismas. La crisis también visibiliza las rivalidades entre las naciones de Oriente Medio y las contradicciones de clase internas en estas sociedades. La masiva acumulación militar, que cuesta miles de millones cada día, reitera el escándalo de la creciente militarización de un mundo en el cual millones de personas aún no tienen suficiente para comer. Las mujeres pueden no ser tan visibles como los hombres en el escenario de la política mundial, pero los procesos políticos están inevitablemente marcados por las *construcciones* del género femenino. El trabajo de las mujeres, tanto dentro como fuera de casa, es un elemento constitutivo de la economía global. El significado adjudicado a «mujer» en los discursos nacionalistas como portadora de la «raza», del honor masculino, y como dependiente del hombre tiene el efecto de «producir» mujeres (y niños) como forraje ideológico de nacionalismos rivales. Del mismo modo, las propias prácticas políticas de las mujeres —en términos de si colaboramos en secreto, aceptamos, resistimos o desafiamos las jerarquías internacionales de poder— también están profundamente implicadas en todos estos procesos.

Las relaciones globales adquieren formas complejas, pero este hecho no implica que no seamos capaces de desarrollar estrategias para la intervención política concreta. Puede que usemos conceptos abstractos tales como género, racismo o clase para tratar fenómenos políticos, pero estas abstracciones tienen efectos muy «reales», aunque de diverso tipo, en diferentes grupos de mujeres. La difícil situación de las mujeres asiáticas y blancas atrapadas en la región del Golfo durante la crisis actual ilustra muy bien este punto. La diferencia de alojamiento y trato en general durante los procesos de evacuación ha sido impactante. Mientras esperaban llegar a un lugar seguro, las mujeres blancas han sido alojadas en hoteles de lujo, y las mujeres asiáticas han sido hacinadas en improvisadas tiendas de campaña. En las entrevistas en televisión, las mujeres blancas «expatriadas» hablaban de la sensación de pérdida de dejar lejos sus hogares y todas sus pertenencias. Las mujeres asiáticas también se van con las manos vacías. Pero las consecuencias para los dos grupos serán bastante diferentes.

En el Golfo, la mayoría de las mujeres asiáticas trabajaba en empleos domésticos mal pagados, con muy pocos derechos sociales o políticos. Sus salarios eran una importante, si no la única, fuente de ingresos para sus familias extensas en Asia. La pérdida de su sustento probablemente tendrá como resultado considerables apuros y pobreza, pues se enfrentan a un desempleo casi seguro a su vuelta. Las mujeres occidentales estaban en la región del Golfo o bien como las esposas de diplomáticos, militares, profesionales, técnicos u hombres de negocios, o bien, en menor grado, cubrían ellas mismas esos empleos bien pagados. Mientras que su retorno a países occidentales con sistemas de bienestar establecidos puede suponer en algunos casos un descenso de sus niveles de vida, no es probable en ningún caso que las conduzca a la pobreza.

Por supuesto, aspiramos a compadecernos de las pérdidas personales sufridas por todas estas mujeres. Pero necesitamos perspectivas feministas que nos capaciten para entender por qué, por ejemplo, los países ricos y pobres del mundo proporcionan diferentes tipos de trabajadores a Oriente Medio, y por qué se espera que la actual crisis tenga un impacto mucho más devastador en las economías asiáticas que en las de los países más ricos, debido a factores tales como la pérdida de las remesas de los trabajadores migrantes que constituyen una importante fuente de divisas, con las que satisfacer la deuda externa, precios más altos del petróleo y el coste de las sanciones y repatriaciones de los trabajadores. Necesitamos explicaciones de por qué algunos sectores de la economía mundial se feminizan, por qué ciertas categorías de mujeres realizan actividades remuneradas concretas, y cómo estos diferentes grupos de mujeres están representados de forma diferente dentro de diversos discursos políticos, religiosos, académicos y de sentido común (véase Mitter, 1986; Mohanty, 1988; Enloe, 1989).

Podemos encontrar ejemplos igualmente pertinentes en Gran Bretaña. Como es hoy bien sabido, no es una coincidencia sino más bien el resultado de la historia del colonialismo y del imperialismo que se pusiera remedio a la escasez de trabajadores durante la postguerra en Gran Bretaña mediante su reclutamiento en las antiguas colonias de Asia y el Caribe. Varias investigaciones demuestran que, aunque los perfiles laborales de las mujeres de ascendencia asiática o afro-caribeña no son idénticos (y existen diferencias entre distintos grupos de mujeres asiáticas), estas mujeres se concentran de manera predominante en los últimos peldaños del mercado laboral, ya segregado por el género (veáse el capítulo 3; Brown, 1984; Bruegel, 1989).

Las experiencias de racismo de las mujeres negras en el mercado laboral, en el sistema educativo, en los servicios sanitarios, en los medios de comunicación y como resultado de diversas políticas estatales como inmigración, seguridad (policía) y bienestar social, significan que, incluso cuando las mujeres blancas y negras comparten una posición social muy similar, constituyen fracciones particulares dentro de esa ubicación específica de clase.[2] Sus experiencias diarias tienen, por lo tanto, algunos aspectos en común, pero también diferencias cruciales. Todo esto da por sentado cómo la «diferencia» debe ser conceptualizada. Creo que los debates acerca de las «diferencias» pueden terminar en un diálogo de besugos a menos que intentemos aclarar cómo se usa la noción de «diferencia» en circunstancias concretas.

¿Cómo puede conceptualizarse la «diferencia»? Para propósitos heurísticos, la «diferencia» puede ser entendida como la suma de diversas categorías conceptualmente distintas, cada una de ellas constitutiva de la otra e incrustada en ella. En el nivel más general, puede pensarse que la «diferencia» es una *relación social* construida dentro de los sistemas de poder que sustentan las estructuras de clase, racismo, género, sexualidad, etc. En este nivel de abstracción nos interesa ver cómo nuestra posición social es delimitada por los amplios parámetros establecidos por las estructuras políticas, económicas y culturales de una sociedad concreta. Algunos de los ejemplos que he puesto hasta ahora se refieren al posicionamiento de la mujer en términos estructurales tanto locales como globales. Pero también es extremadamente importante tratar las relaciones sociales, ya que tienen una importancia crucial a la hora de moldear nuestras oportunidades de vida. La «diferencia» puede ser conceptualizada también como *diversidad experiencial.* Aquí, lo más importante son las muchas y diferentes formas en las que las prácticas ideológicas e institucionales marcan nuestra vida cotidiana. Estas prácticas diarias son la maraña de matrices dentro de la cual nuestras historias personales y de grupo se actualizan constantemente. Pero es necesario distinguir entre «diferencia» como la marca de *la diferenciación de nuestras historias colectivas* y «diferencia» como *experiencia personal,* codificada en la biografía de un individuo. Aunque interdependientes, las dos perspectivas no tienen una correspondencia directa. Nuestras experiencias personales surgen de relaciones mediadas. La percepción y comprensión de nuestra realidad puede variar enormemente. Por ejemplo, podemos experimentar la subordinación sin reconocerla necesariamente como tal. La misma práctica social puede asociarse con

---

2 El concepto de fracción de clase es objeto de un animado debate en la literatura sobre «raza» y etnicismo. Véase, por ejemplo, Phizacklea y Miles, (1980); Miles, (1982); Sivanandan, (1982); Rex y Mason, (1986).

diferentes significados en diferentes contextos culturales. Puede existir una disyunción psíquica y emocional entre cómo nos sentimos acerca de algo y cómo creemos que deberíamos sentirnos desde el punto de vista de nuestra perspectiva analítica y política. Las historias grupales que sirven como crónica de nuestra experiencia compartida también contendrán sus propias contradicciones, pero lo que cuenta es que no hay una simple correspondencia directa entre la experiencia colectiva y la biografía personal. Para exponer lo evidente, la experiencia colectiva no representa la suma total de experiencias individuales más de lo que las experiencias individuales pueden ser llevadas a una expresión directa del colectivo (véase el capítulo 5 para un debate en profundidad sobre la «diferencia»).

Por lo tanto es necesario establecer diferencias entre, por ejemplo, las mujeres «blancas» y las «negras» en el discurso británico como una analítica históricamente contingente o como categorías de «sentido común» marcadas por procesos históricos específicos de esclavitud, servidumbre por deudas, colonialismo, imperialismo y racismo contra los negros, *y*, por otro lado, las mujeres blancas y negras como individuos. Mientras que la primera describe una división social, la última dirige nuestra atención hacia la persona como un sujeto complejo y continuamente cambiante, donde tienen lugar múltiples contradicciones, y cuyas prácticas diarias se asocian con efectos que pueden reforzar o minar las divisiones sociales.

Hoy en día está aceptado que «la mujer» no es una categoría unitaria. Permanece la cuestión de si puede ser una categoría unificadora. Creo que es posible desarrollar una política feminista que sea al mismo tiempo local y global. Pero exige compromiso continuo, junto con un esfuerzo meticuloso y sostenido. Exige el desarrollo de prácticas políticas que valoren cómo y por qué las vidas de diferentes categorías de mujeres son moldeadas de forma diferente al articular relaciones de poder, y cómo bajo determinadas circunstancias nosotras mismas nos «situamos» en estas relaciones de poder cara a cara con otras categorías de mujeres y hombres. Por ejemplo, como mujer asiática que vive en Gran Bretaña estoy sometida al racismo, pero como miembro de una casta dominante dentro de la comunidad específica de la cual soy «originaria» también ocupo una posición de poder en relación a las mujeres de castas inferiores. Desde mi punto de vista, una política feminista me exigiría un compromiso de oposición al racismo tanto como al sistema de castas, aunque estoy posicionada de forma diferente dentro de estas jerarquías sociales, y las estrategias requeridas para lidiar con ellas pueden ser diferentes.

Del mismo modo, podemos tomar el ejemplo de las mujeres negras e irlandesas en Gran Bretaña. Tanto negros como irlandeses tienen una historia de colonización, ambos ocupan sobre todo posiciones de clase trabajadora dentro de la estructura de clases británica, y ambos han sido sometidos al racismo. Pero el racismo contra los irlandeses y el racismo contra los negros tienen diferentes historias. Como los europeos blancos, las mujeres irlandesas se construyen como un grupo dominante frente a las mujeres negras en y a través de los discursos racistas contra los negros, incluso cuando ellas mismas están subordinadas al racismo contra los irlandeses. Las alianzas que darían poder a ambos grupos no sólo deben tener en cuenta las similitudes de sus circunstancias materiales, sino que también deben incluir el compromiso de combatir los diferentes racismos de los que ambos grupos son objeto. Las mujeres negras e irlandesas necesitarían examinar las formas en las que su «ser mujer» está construida de forma similar y diferente dentro de las relaciones de poder patriarcales, raciales y de clase.

Como consecuencia de la gran reestructuración de la economía mundial, la aceleración en el crecimiento del capital multinacional, el impacto de la revolución de las comunicaciones y las profundas agitaciones políticas de tiempos recientes, estamos siendo testigos de tendencias globales que son a la vez simultáneas y contradictorias. Por un lado, la creciente globalización de las industrias culturales conduce a la homogenización del consumo cultural a través de las fronteras. Por otro, nos enfrentamos con una tendencia paralela hacia una mayor fragmentación; el resurgimiento de tradiciones políticas, estéticas y étnicas; y la reafirmación de la «diferencia». En tales circunstancias, es importante identificar cuándo se organiza la «diferencia» de forma jerárquica en lugar de horizontalmente. Necesitamos distinguir los ejemplos donde se hace valer la «diferencia» como un modo de protesta frente a la opresión y la explotación, de aquellos donde la «diferencia» se convierte en vehículo de legitimación de la dominación. En la práctica, este ejercicio no está del todo claro. Por ejemplo, los discursos nacionalistas pueden ser empleados por movimientos de liberación, así como por grupos y organizaciones chovinistas y racistas. Lo que es más, ambos tipos de discurso pueden constituirse alrededor y ser constitutivos de representaciones de las mujeres que refuerzan más que minan su subordinación. En estos ejemplos una práctica feminista requeriría prestar mucha atención a las circunstancias históricas y sociales que sustentan un nacionalismo dado, y sus consecuencias sobre diferentes grupos económicos y de mujeres. Hacer una distinción entre «diferencia» como proceso de diferenciación referido a las particularidades de la experiencia social de un grupo y «diferencia», cuando ella misma se convierte en la forma en la que se articula la dominación, es crucial

por varias razones. En primer lugar, dirige nuestra atención al hecho de que la «diferencia» no conduce inevitablemente a divisiones entre distintos grupos de mujeres. En segundo lugar, nos recuerda que nuestras experiencias no están constituidas únicamente dentro de «opresiones». Nuestras vidas abarcan un rango tan inmenso de variabilidad —geográfica, ambiental, física, emocional, psicológica y social, todas relacionadas entre sí— que su sentido elude constantemente la compartimentalización y la totalización. En esta línea, la *diversidad cultural* es el rechazo a la «rigidez del significado», tal y como se articula, por ejemplo, en el arte, la música, la literatura, la arquitectura, la práctica religiosa, la ciencia y la tecnología, las formas de organización económica, las tradiciones políticas y las cambiantes modalidades de subjetividad. Podemos afirmar y celebrar la diversidad cultural mientras seamos conscientes de que la noción de «diferencia cultural» es susceptible de apropiación por tendencias políticas que marcan límites esencialistas e impermeables entre los grupos. El racismo contemporáneo en Gran Bretaña proporciona un ejemplo de semejante apropiación de la «diferencia cultural».

Los símbolos de «diferencia cultural» también pueden ser movilizados por pueblos subordinados como formas de consolidar un reto político. Semejante reafirmación política de la identidad cultural podría constituir potencialmente una fuerza progresista, aunque tampoco se puede suponer que nunca vaya a ser problemática, simplemente por ser una forma de lucha realizada por un grupo subordinado. Las políticas de orgullo cultural pueden mostrarse contradictorias, cuando por ejemplo las prácticas son tratadas como símbolos cosificados de un pasado histórico esencialista. Por lo tanto, el significado de «diferencia cultural» no sólo está sujeto a circunstancias sociales y políticas, sino también a la medida en la que el concepto de cultura se propone en términos esencialistas o no esencialistas.

El tema del esencialismo parece exigir una aclaración conceptual entre:

1. El esencialismo como noción de esencia definitiva que transciende barreras históricas y culturales.

2. El «universalismo» como característica común derivada de una experiencia histórica variable y como tal sujeto al cambio histórico.

3. La especificidad histórica de una formación cultural particular.

Debería ser posible reconocer la diferencia cultural en el sentido (3), y reconocer características comunes que adquieren un estatus «universal» a través de la acumulación de experiencias similares (pero no idénticas) en diferentes contextos como en (2), sin recurrir al esencialismo. Es evidente que, como mujeres, podemos identificar muchas características comunes de experiencia entre culturas que, sin embargo, retienen sus particularidades. En otras palabras, la especificidad histórica y el «universalismo» no tienen por qué contraponerse. Mi propio uso del término «universal» en la forma descrita anteriormente es una suerte de novedad frente al uso general del término. Estoy exponiendo el caso de un «universalismo» no esencialista; es decir, de un concepto de «universalismo» como «producto» histórico. Pero, vista la complicidad del discurso del «universalismo» con los proyectos hegemónicos del imperialismo, puede ser útil sustituir el «universalismo» por la idea de identificaciones «transculturales».

Estaríamos en una mejor posición para tener respeto mutuo por la «diferencia cultural» sin recurrir al esencialismo si las culturas fueran concebidas menos en términos de artefactos cosificados y más como procesos. Esto también puede ayudar a sortear el tema del «relativismo cultural». Si se entienden las culturas como procesos en lugar de como productos fijos, sería posible desafiar una práctica cultural concreta desde una perspectiva feminista sin construir la noción de que todo grupo cultural es inherentemente «de tal o cual manera». Por ejemplo, podemos condenar la práctica de «inmolación ritual» sin posicionarnos dentro de los discursos coloniales y postcoloniales (tales como la novela y el telefilm *Pabellones Lejanos*) que representan tales prácticas como símbolos del barbarismo inherente a las culturas indias. Esto exigiría que los discursos y las prácticas raciales fueran desafiados permanente y vehementemente. Del mismo modo, podríamos condenar las prácticas racistas en Gran Bretaña sin suponer que las culturas británicas son inherentemente racistas, y en su lugar reconocer el racismo como un producto históricamente específico.

Se deduce que los sujetos humanos no son rígidas personificaciones de las culturas. Dado que todas las culturas tienen diferencias internas y nunca son estáticas, aunque el ritmo de cambio puede ser variable, nuestras subjetividades se forman dentro de prácticas discursivas heterogéneas. Distintas posturas subjetivas emergerán dentro de un único contexto cultural, ofreciendo la posibilidad del cambio político: de una postura no feminista a una feminista, por ejemplo. Pero los desplazamientos subjetivos distan mucho de ser suaves transiciones. Puede darse una ambivalencia o angustia psíquica y emocional considerable, que debe ser abordada y enfrentada si las

visiones feministas van a causar un impacto duradero. Comprender las dinámicas de poder que producen y sostienen formas específicas de subjetividad es crucial si vamos a desafiar la hegemonía de, digamos, el racismo o la heterosexualidad; es decir, el análisis de la naturaleza del poder que marca la subjetividad blanca o la subjetividad heterosexual se convierte en esencial si los «no blancos» son objeto del racismo, o si la sexualidad gay o lésbica está subyugada. Tales preguntas deberían destacar (y ayudarnos a abordar) las implicaciones personales que tiene adoptar posturas políticas antirracistas o anti-homófobas.

La constitución de la subjetividad dentro de prácticas discursivas heterogéneas significa que habitamos identidades cambiantes y articuladoras, tejidas a través de las relaciones de raza, género, clase o sexualidad. Cómo trabajamos con, y a través de, nuestras «diferencias» dependerá de los marcos políticos y conceptuales que informen nuestro entendimiento de dichas «diferencias». Son nuestros compromisos y perspectivas políticas las que determinan las bases para la construcción de una coalición efectiva. Creo que las coaliciones son posibles a través de políticas de identificación, frente a las «políticas de identidad». Desarrollamos nuestro primer sentido de comunidad dentro de un barrio, pero pronto aprendemos a vernos a nosotros mismos como parte de muchas otras «comunidades imaginarias» —imaginarias en cuanto a que puede que nunca nos encontremos con esas personas cara a cara. Pero aprendemos a identificarnos con esos grupos, con sus experiencias, con sus luchas. Estos procesos de identificación política —de la formación de «comunidades en lucha»— no eliminan la diversidad de la experiencia humana; por el contrario, nos capacitan para apreciar lo «particular» dentro de lo «universal», y lo «universal» dentro de lo «particular». Sin embargo, esta política de identificación sólo tiene sentido —de hecho, sólo es posible— si está basada en la comprensión de las bases materiales e ideológicas de todas las opresiones en sus manifestaciones globales; de la conexión tanto como de la especificidad de cada opresión. Y sólo tiene sentido si desarrollamos prácticas que desafíen y las combatan a todas ellas. Podemos trabajar localmente en nuestros propios grupos, organizaciones, lugares de trabajo y comunidades, pero necesitamos establecer conexiones con luchas y movimientos más amplios, a escala nacional y global.

5. Diferencia, diversidad, diferenciación

Diferencia, diversidad, pluralismo, hibridación... éstos son algunos de los términos más discutidos y debatidos de nuestro tiempo. Las cuestiones relativas a la «diferencia» están presentes en el seno de muchos debates de los feminismos contemporáneos. En el campo de la educación en Gran Bretaña, las cuestiones de identidad y comunidad siguen dominando los debates en torno al «multiculturalismo» y al «antirracismo». En este capítulo, se plantea cómo estos temas pueden ayudarnos a entender la racialización del género. Por mucho que se intenta demostrar la vacuidad del concepto, la «raza» aún aparece como un marcador aparentemente indeleble de la diferencia social. ¿Qué permite que esta categoría actúe de este modo? ¿Cuál es la naturaleza de las diferencias sociales y culturales y qué les da su fuerza? ¿Cómo se conecta, por lo tanto, la diferencia «racial» con la diferencia y los antagonismos que se organizan en torno a otros marcadores como el «género» o la «clase»? Tales preguntas son importantes porque pueden ayudar a explicar la tenaz insistencia de las personas en las nociones de identidad, comunidad y tradición.

Un problema recurrente en este tema es el esencialismo, es decir, una noción de esencia definitiva que trasciende las barreras históricas y culturales. En este capítulo, me opongo a un concepto esencialista de diferencia al mismo tiempo que formulo ciertas preguntas. Por ejemplo, ¿en qué momento y de qué forma puede la especificidad de una experiencia social particular convertirse en un signo de esencialismo? Tras revisar los debates feministas, propongo que el feminismo negro y el blanco no sean vistos como categorías esencialmente fijas de oposición, sino más bien como campos de oposición históricamente contingentes dentro de prácticas discursivas y materiales. De igual modo, muestro que el análisis de las interconexiones entre racismo, clase, género, sexualidad y cualquier otro marcador de «diferencia» debe

tener en cuenta la posición de los diferentes racismos entre sí. En resumen, subrayo la importancia de un macroanálisis que estudie las interrelaciones entre diversas formas de diferenciación social, de forma empírica e histórica, pero sin derivarlas necesariamente de un único caso concreto. En otras palabras, intento evitar el peligro del «reduccionismo». Al mismo tiempo, dirijo la atención hacia la importancia de realizar un análisis de los problemas de la subjetividad y la identidad para comprender las dinámicas de poder que constituyen la diferenciación social.

El capítulo está dividido en tres partes. En la primera abordo las diversas nociones de «diferencia» que han surgido en la reciente controversia acerca de la categoría «negro» como elemento común de la experiencia de grupos afro-caribeños y asiáticos en la Gran Bretaña de postguerra. Mi objetivo es destacar cómo el término «negro» ha operado como un signo *contingente* en diferentes circunstancias políticas. No se trata de si el término «negro» debería haber sido movilizado de la forma en la que lo fue. Más bien, mi interés yace en analizar el tipo de sujeto político que comenzó con el movimiento negro británico. La segunda parte aborda las formas en las que los temas de la «diferencia» fueron enmarcados dentro de la teoría y la práctica feminista durante los años setenta y ochenta. Aquí hago hincapié en el debate británico. Concluyo con un breve examen de algunas categorías conceptuales usadas para teorizar la «diferencia», y propongo un nuevo marco de análisis que espero ayudará a aclarar algunas cuestiones para el desarrollo de estrategias políticas a favor de la justicia social.

¿Qué hay en un nombre? ¿Qué hay en un color?

Durante los últimos años, el uso del término «negro» para referirse a las personas de ascendencia afro-caribeña o asiática en Gran Bretaña ha sido objeto de una considerable controversia. Es importante tratar algunas de estas polémicas, ya que a menudo giran en torno a las nociones de «diferencia».

Las personas afro-caribeñas y asiáticas que migraron a Gran Bretaña en el periodo de postguerra se encontraban en una posición similar en la estructura social: eran trabajadores, con empleos de poca o ninguna cualificación la mayoría, en los estratos más bajos de la economía. Entonces se los describía de forma común en discursos populares, políticos y académicos como «personas de color». Éste no era un simple término descriptivo. Había sido el código colonial para la relación de dominación y subordinación entre colonos y colonizados. En la Gran Bretaña de postguerra, el código se había revisado y

reconstituido en y a través de diversos procesos políticos, culturales y económicos. En otras palabras, los grupos afro-caribeños y asiáticos experimentaron la racialización de su posición de clase, a su vez atravesada por el género, a través de un racismo que ponía en primer plano su «no blancura» como una temática común dentro del discurso de las «personas de color». Aunque las formas en las que se racializó a estos grupos heterogéneos de personas no fueron idénticas, la condensación del binarismo «blanco-no blanco» en este discurso construyó una aparente equivalencia, a la vez que generaba experiencias similares al enfrentarse con prácticas racistas de estigmatización, inferiorización, exclusión y/o discriminación en áreas como el empleo, la educación, la vivienda, los medios de comunicación, el sistema de justicia penal, los órganos de inmigración y los servicios sanitarios. Estas relaciones de equivalencia crearon las condiciones bajo las cuales se hizo posible una nueva política de solidaridad.

El concepto «negro» emerge ahora como un término específicamente político que incluye a las personas afro-caribeñas y asiáticas. Constituye un sujeto político que inscribe políticas de resistencia frente a los racismos centrados en el color. El término fue adoptado por las coaliciones de organizaciones y activistas afro-caribeñas y asiáticas que surgieron a finales de los años sesenta y durante los setenta. Estas coaliciones estaban influidas por la forma en la que el movimiento Black Power en EEUU había dado la vuelta al concepto «negro», despojándolo de sus connotaciones peyorativas en los discursos racializados, convirtiéndolo en una expresión orgullosa de una activa identidad grupal. El movimiento Black Power instaba a los estadounidenses negros a entender la «comunidad negra» no como un asunto geográfico sino en términos de la diáspora africana global. Rechazando el «cromatismo» —que diferenciaba a los negros según el tono más claro o más oscuro de piel—, lo «negro» se convirtió en una identidad política que se podía afirmar con orgullo frente a los racismos basados en el color. Los activistas afro-caribeños y asiáticos en Gran Bretaña tomaron prestado el término del movimiento Black Power para fomentar un rechazo del cromatismo entre aquellos definidos como «personas de color» en Gran Bretaña.

La clase era un importante elemento constitutivo de la aparición del concepto de «negro» como color político. El proyecto se entiende mejor como parte de la British New Left [Nueva Izquierda británica]. Diversas organizaciones activas en este movimiento político se definieron a sí mismas como organizaciones de trabajadores; por ejemplo, la Indians Workers Association [Asociación de trabajadores indios] y la Black Peoples Alliance [Alianza de personas negras]. Importantes publicaciones políticas de la época, tales

como *Race Today* o *Race and Class* abordaron la articulación entre el racismo y las relaciones de clase. *Race and Class* aún tiene fuerza en los años noventa, como revista líder comprometida con la lucha contra los racismos globales y las desigualdades de clase. El nuevo sujeto político producido por las políticas de lo «negro» transformó las políticas de clase al interpelar a los discursos políticos que afirmaban la primacía de ésta.

Las políticas de solidaridad entre los activistas afro-caribeños y asiáticos de la época también estaban influidas por el recuerdo de las recientes luchas anticoloniales y la descolonización de África, Asia y el Caribe. Algunas también estuvieron relacionadas con la agitación contra la guerra de Vietnam, la Campaña por el Desarme Nuclear y otros movimientos de protesta similares. El discurso en pro de la unidad afro-asiática en Gran Bretaña resonó con el llamamiento de los movimientos de liberación anticoloniales a la unidad entre los colonizados. Además, como apunta Mercer (1994), el signo «negro» se movilizó también para desplazar las categorías «inmigrante» y «minoría étnica», las cuales, durante los años sesenta y setenta, habían llegado a denotar redefiniciones racializadas de pertenencia y subjetividad política. La fusión de estas diversas influencias en la formación de un proyecto empeñado en confrontar la condición social de la experiencia postcolonial en el corazón de la metrópolis británica significaba que, en comparación con EEUU, el concepto «negro» había sido asociado con significados diferentes y distintivos en Gran Bretaña.

El uso británico del término «negro» ha sido criticado por analistas políticos como Hazareesingh (1986) y Modood (1988). Argumentan que lo «negro» en la ideología del Black Power se refería específicamente a la experiencia histórica de las personas de ascendencia de África subsahariana, y fue diseñado para crear una identidad cultural y política positiva entre los estadounidenses negros. Cuando se usa en relación a los asiáticos, el concepto se vacía *de facto* de esos significados culturales específicos que se asocian con expresiones como «música negra». El concepto puede incorporar a los asiáticos sólo en un sentido político, y los autores concluyen, por lo tanto, que niega la identidad cultural asiática. Claramente, este argumento no carece de sentido. En efecto, como ya hemos señalado, la movilización del término «negro» por parte del movimiento Black Power fue un intento de reclamar una herencia africana que había sido negada por el racismo a los estadounidenses negros. Pero como proyecto político históricamente específico ubicado en las dinámicas socio-políticas y económicas de EEUU,

la ideología del Black Power no reclamaba simplemente un pasado ancestral ya dado. En ese mismo proceso, se construyó una versión particular de esta herencia.

Dado que los procesos culturales son dinámicos, y que el proceso de reivindicación está mediado en sí mismo, el término «negro» no tiene por qué ser construido en términos esencialistas. Puede tener diferentes significados políticos y culturales en diferentes contextos. No puede decirse que su significado específico en la Gran Bretaña de postguerra negara las diferencias culturales entre africanos, caribeños y surasiáticos porque la diferencia cultural no era el principio de organización dentro de este discurso o de esta práctica política. Las luchas políticas concretas en las que estaba basado el nuevo significado reconocían las diferencias culturales, pero tenían como objetivo lograr la unidad política contra el racismo. En cualquier caso, no se puede plantear el tema de la diferencia cultural únicamente en términos de diferencias entre las culturas surasiáticas y afro-caribeñas. Por ejemplo, hay muchas diferencias entre las culturas caribeñas y africanas (incluyendo las culturas de las personas con ascendencia asiática). Las culturas en la diáspora siempre tienen su propia especificidad. En otras palabras, incluso cuando el uso del término «negro» se limitara al África subsahariana y sus diásporas, se podría decir, dentro de los parámetros establecidos por los críticos, que se niegan las especificidades de estos diversos grupos.

Otra crítica a las formas en las que se ha empleado el término «negro» en Gran Bretaña ha sido que el concepto carece de significado, ya que muchos surasiáticos no se definen como negros y muchos afro-caribeños no los reconocen como tales. Esta afirmación gira en parte sobre criterios de número, pero no aporta evidencias numéricas. En mi propia investigación, he encontrado que los surasiáticos a menudo se describen a sí mismos como *kales* [negros] cuando se trata el tema del racismo. Pero dado que toda la realidad social de los pueblos surasiáticos y afro-caribeños no está constituida solamente por la experiencia del racismo, las personas tienen muchas otras identificaciones basadas en la religión, la lengua y la filiación política, por ejemplo. Lo que es más, como demuestran muchas manifestaciones y campañas, el concepto «negro» se movilizó como parte de un conjunto de principios e ideas constitutivas para promover la acción colectiva. Como movimiento social, el activismo negro ha buscado siempre generar solidaridad; no *ha dado por supuesto* que todos los miembros de las distintas comunidades negras se identifiquen inevitablemente con el concepto según su acepción británica.

Otro tema de debate se ha centrado en la distribución de recursos a diferentes grupos por parte del Estado. Se argumenta que el término «negro» oculta las necesidades culturales de los grupos sin orígenes afro-caribeños. Esta crítica en particular se apoya a menudo en el «etnicismo». El «etnicismo» —propongo— define la experiencia de grupos racializados en términos *culturalistas*, es decir, señala la «diferencia étnica» como modalidad primaria alrededor de la cual se constituye y experimenta la vida social. Las necesidades culturales se definen como independientes de otras experiencias sociales centradas en la clase, el género, el racismo o la sexualidad. Esto significa que se da por hecho que un grupo identificado como culturalmente diferente es homogéneo en su interior, si bien se ha mostrado que éste no es el caso. Las «necesidades de vivienda» de un asiático de clase trabajadora que vive en condiciones de hacinamiento en un polígono de viviendas públicas, no pueden ser las mismas, por ejemplo, que las de un asiático de clase media que vive en un adosado en las periferias suburbanas. En otras palabras, los discursos etnicistas buscan imponer nociones estereotipadas de una «necesidad cultural común» a grupos heterogéneos con diversos intereses y aspiraciones sociales. A menudo no consiguen establecer la relación entre la «diferencia» y las relaciones sociales de poder en las cuales se inscribe. Es evidente que el Estado debería ser sensible a la pluralidad de las necesidades de sus ciudadanos. Pero debemos estar atentos a las formas en las que las «necesidades» se construyen socialmente y se representan en diferentes discursos.

Existe otra limitación a la crítica etnicista del uso del término «negro» por parte de las autoridades locales. El etnicismo no parece reconocer la diferencia entre «negro» como término adoptado por grupos subordinados para simbolizar la resistencia contra la opresión, y la apropiación del mismo término por parte de algunas autoridades locales como base para formular políticas para el reparto de recursos (Sivanandan, 1990; Gilroy, 1987; Cain y Yuval-Davis, 1990). El término tiene diferentes significados en los dos contextos y potencialmente da lugar a diferentes resultados políticos y sociales, pero el etnicismo parece combinar estos significados diferentes. Lo que es más, algunos políticos pueden movilizar el discurso de la «diferencia étnica» como medio para crear su propia base de poder en lugar de dar poder a aquellos cuyas necesidades se verían más satisfechas desechando el término «negro». El caso es que la sustitución de «negro» por algún otro descriptor políticamente neutral tampoco asegura una distribución más equitativa de los recursos. Puede verse como prueba del éxito de las prácticas políticas de lo «negro» que el término se incorporara al discurso del Estado. Una vez que esto sucedió, la palabra «negro» adquirió nuevos significados. Si previamente había servido para generar solidaridad entre grupos de ascendencia

afro-caribeña y asiática alrededor de temas políticos específicos, tales como la inmigración, en ese momento se convirtió en un espacio para el desacuerdo y el conflicto: los miembros de estos grupos comenzaron a competir por trabajos, subsidios, servicios y otros recursos. Los proyectos negros de autoayuda que habían sido el orgullo de las primeras prácticas políticas negras de postguerra (véase el capítulo 1), ahora dependían del sector estatal. Durante los años ochenta en Gran Bretaña, cuando el «thatcherismo» comenzó a tener un gran impacto sobre los presupuestos del gobierno local, muchos proyectos comunitarios perdieron su financiación. Hacia finales de esa década, cuando la mayoría de los movimientos de izquierdas comenzaron a romperse y fragmentarse, también lo hizo el proyecto constituido alrededor de lo «negro» como color político.

¿Qué tipo de terminología ha sido propuesta para sustituir «negro»? Hazareesingh (1986) y Modood (1988) escriben desde diferentes perspectivas políticas, pero llegan a conclusiones bastantes similares. Hazareesingh sugiere que el uso de «negro» debería limitarse a la gente de ascendencia africana, y que las personas del subcontinente asiático deberían ser englobadas dentro del concepto de «indio», ya que comparten una «cultura en sentido histórico». Pero hay una gran variedad de culturas en el subcontinente que han emergido y se han transformado por diferentes circunstancias políticas y materiales. Lo que es más, estas culturas están atravesadas por diferencias y divisiones de clase, casta, religión, región y lengua. Así pues, ¿qué sentido tiene hablar de una cultura india común? La construcción que hace Hazareesingh de este pueblo en términos de experiencia compartida de imperialismo y racismo es endeble frente a las mismas críticas que él dirige contra aquellos que apoyan lo «negro» como color político. Privilegia asimismo los procesos históricos y contemporáneos de dominación, y el papel del Estado en la mediación de éstos, en la estructuración de las experiencias de las personas. Su visión de una cultura india común podría ser considerada por muchos asiáticos como «un intento de limitar su experiencia». Dada la posición del Estado moderno de la India frente a otros países del subcontinente asiático, el concepto de «indio» de Hazareesingh puede ser visto por algunos como un refuerzo del proyecto hegemónico en esa región. Dada su reciente historia de secesión, ¿cómo se reconocerán en esta definición los pakistaníes y los bangladesíes?

Al contrario de Hazareesingh, Modood emplea el término «asiático» en lugar de «negro», el cual, afirma, «no trata como merece a la mayoría de la gente que se identifica como negra». También descarta «asiático del sur», un término que califica de «académico». Dejando a un lado el hecho de que Asia ocupa una superficie mucho mayor que la del subcontinente surasiático, su

definición de «asiático» es especialmente problemática: «A lo que me refiero con "identidad asiática"», afirma, «es a algo compartido en la herencia de las civilizaciones del antiguo Indostán, antes de la conquista británica» (Modood, 1988: 97). En primer lugar, el término Indostán como lo usaban los mughals se refería principalmente a los estados del norte de lo que luego sería la India. Lo que es más importante, Modood parece atribuir una identidad unificada a la India precolonial, la cual fue, se deduce, destruida por el Raj británico. Las evidencias históricas muestran, sin embargo, que la India precolonial era una identidad heterogénea, y que es mucho más probable que las personas se definieran a sí mismas en términos de filiación regional, lingüística o religiosa que como habitantes del Indostán. De hecho es posible argumentar que la «identidad india» como conjunto de identificaciones con un Estado-nación es el resultado de la resistencia y la lucha contra el colonialismo, más que algo que existiera antes de este periodo.

El punto sobre el que quisiera insistir en esta incursión en el debate acerca del uso del término «negro» en Gran Bretaña es el de cómo la «diferencia» se construye de distintas formas dentro de estos discursos opuestos. Es decir, el uso de «negro», «indio» o «asiático» no está tan determinado por la naturaleza de su referente como por su función semiótica dentro de diferentes discursos. Estos significados diversos señalan estrategias y resultados políticos distintos. Movilizan diferentes conjuntos de identidades políticas o culturales, y marcan dónde se establecen las fronteras de una «comunidad». Este debate ha tenido sus ecos dentro del feminismo; es frente a estos antecedentes generales que paso a hablar de las cuestiones de la «diferencia» dentro del feminismo.

¿Es global la solidaridad entre mujeres?

En 1985, asistí a la International Women's Conference [Conferencia internacional de mujeres] en Nairobi. Allí, más de 10.000 mujeres de más de 150 países se reunieron para debatir sobre nuestra subordinación «universal» como «segundo sexo»; sin embargo, lo más impactante de esta conferencia era la heterogeneidad de nuestras condiciones sociales. Los temas planteados por los diferentes grupos de mujeres presentes en la conferencia, especialmente aquéllas del Tercer Mundo, sirvieron para subrayar el hecho de que las cuestiones que afectan a las mujeres no pueden ser analizadas al margen del contexto nacional e internacional de desigualdad (Brah, 1988; Mohanty, 1988).

Nuestro género se constituye y se representa de distintas formas según nuestra ubicación diferencial dentro de las relaciones globales de poder. Nuestra inserción en estas relaciones globales de poder se realiza a través de una multitud de procesos económicos, políticos e ideológicos. Dentro de estas estructuras de relaciones sociales no existimos simplemente como mujeres, sino como categorías diferenciadas, tales como «mujer de clase trabajadora», «mujer campesina» o «mujer migrante». Cada elemento hace referencia a una especificidad en la condición social. Las vidas reales se forjan mediante una compleja articulación de estas dimensiones. Hoy es algo axiomático en la teoría y la práctica feminista que la «mujer» no es una categoría unitaria. Aún así, esto no significa que la categoría en sí misma carezca de sentido. El signo «mujer» tiene su propia especificidad constituida dentro de y a través de configuraciones históricamente específicas de relaciones de género. Su flujo semiótico asume significados específicos en los discursos de diferentes «experiencias de ser mujer» en los que llega a simbolizar trayectorias históricas, circunstancias materiales y experiencias culturales particulares. La diferencia en este sentido es una diferencia de condición social. Así, el foco analítico se centra en la construcción social de diferentes categorías de mujeres dentro de los procesos ideológicos y estructurales más amplios. No se afirma en ningún momento que una categoría individual sea homogénea de forma interna. Las mujeres de clase trabajadora, por ejemplo, comprenden muy diversos grupos de personas tanto dentro como entre las diferentes formaciones sociales. La posición de clase señala ciertas características comunes en cuanto a posibilidades sociales, pero la clase se articula con otros ejes de diferenciación tales como el racismo, la heterosexualidad o la casta, delineando las distintas formas de vida posibles para categorías específicas de mujeres.

El objetivo principal del feminismo ha sido cambiar las relaciones sociales de poder insertas en el género. Puesto que las desigualdades de género dominan todas las esferas de la vida, las estrategias feministas han supuesto un desafío a la posición subordinada de las mujeres dentro de las instituciones sociales y la sociedad civil. La fuerza motriz de la teoría y la práctica feminista en el periodo de postguerra ha sido su empeño en la erradicación de las desigualdades que surgen de una noción de diferencia sexual inherente a teorías biológicas deterministas, que explican la posición social de las mujeres como resultado de unas diferencias innatas. A pesar de la evidencia de que las «diferencias de sexo» en el comportamiento cognitivo entre los niños son mínimas y que las similitudes psicológicas entre hombres y mujeres son muchas, las investigaciones para establecer diferencias innatas no han disminuido (Rose *et al*., 1984; Segal, 1990). Por supuesto, las feministas no

ignoran la biología de las mujeres, sino que hacen frente a las ideologías que construyen y representan la subordinación de las mujeres como resultado de sus capacidades biológicas.

Las formas de abordar las cuestiones biológicas varían entre los distintos feminismos. Es problemático marcar fronteras claras entre ellos, sobre todo porque existe acuerdo en muchas de las cuestiones clave. Por lo tanto, la siguiente «tipología de manual» tiene como única intención destacar algunas de las «diferencias» más amplias, que siguen siendo objeto de debate. De acuerdo con esta tipología, los feminismos más «radicales» tienden a identificar la subordinación justificada por la biología de las mujeres como la base fundamental de la desigualdad de género. Las relaciones de poder entre hombres y mujeres son vistas como la dinámica primaria de la opresión de las mujeres, llegando a excluir, a veces, otros determinantes tales como la clase o el racismo. Las perspectivas feministas «radicales» representan las capacidades de procreación de las mujeres como un indicador de ciertas cualidades psicológicas que son única y universalmente femeninas. Se asume que estas cualidades han sido minadas por la dominación patriarcal, y por lo tanto necesitan ser redescubiertas y reclamadas. Como consecuencia, puede haber una celebración de la «diferencia sexual» en forma de supuestos atributos y cualidades únicamente femeninos. Se ha dicho que mientras repudian el determinismo biológico de los discursos patriarcales, algunas versiones del feminismo radical, por su parte, construyen una noción transhistórica de femineidad esencialista que necesita ser rescatada y reconquistada más allá de las relaciones patriarcales (Segal, 1987; Weedon, 1987; Spelman, 1988).

Por otro lado, una premisa central del feminismo «socialista» afirma que la naturaleza humana no es innata, sino que se produce socialmente. El significado de lo que es una mujer —biológica, social, cultural y psíquicamente— es históricamente variable. El feminismo «socialista» organizó una poderosa crítica de aquellas perspectivas materialistas que priorizan la clase, ignoran las consecuencias sociales de la división sexual del trabajo, favorecen la heterosexualidad y prestan poca atención a los mecanismos sociales que impiden a las mujeres alcanzar la igualdad económica, social y política. Esta rama del feminismo se distancia del llamado feminismo «radical» por la insistencia que hace este último en las relaciones de poder entre los sexos como casi el único determinante de la subordinación de las mujeres.

En los años noventa, el debate ha cambiado radicalmente, y estas «tipologías» asumen ahora un cierto interés «histórico». Desde la desaparición del «socialismo de Estado» en la antigua Unión Soviética y en el Este de Europa,

se ha relacionado el «socialismo» con políticas autoritarias y antidemocráticas. El Foro de Feministas Socialistas Europeas, por ejemplo, se llama ahora Foro Europeo de Feministas de Izquierda. Este cambio en la nomenclatura no se produjo porque las cuestiones políticas que solían debatirse bajo el signo del «socialismo» se convirtieran en irrelevantes. El «socialismo» se relacionaba ahora con las desacreditadas prácticas de los regímenes anteriores en el Este de Europa y en los Estados miembro de la antigua Unión Soviética, y las mujeres de esta parte de Europa decían que no podrían movilizar ningún apoyo utilizando la palabra «socialismo» en su nombre. Es importante enfatizar que el cambio no señala una mera aproximación pragmática tanto como una respuesta *estratégica* ante nuevas circunstancias políticas. Lo que implican estos cambios políticos a largo plazo es todavía difícil de predecir.

Merece la pena recordar que, hasta hace poco, las perspectivas feministas occidentales en general prestaban poca atención a los procesos de racialización de género, clase o sexualidad. Los procesos de racialización son, por supuesto, históricamente específicos, y diferentes grupos han sido racializados de forma diferente en diversas circunstancias, y con diversos significados de «diferencia». Cada racismo tiene una historia particular. Ésta crece en el contexto de un conjunto particular de circunstancias económicas, políticas y culturales, se produce y se reproduce a través de mecanismos específicos, y asume diferentes formas en diferentes situaciones. El racismo contra los negros, los irlandeses, los judíos, los árabes, las diferentes variedades de orientalismo: todos tienen sus características distintivas. En el capítulo 4 he mostrado ya cómo las historias específicas de estos diversos racismos los colocan en una relación particular entre sí; exploré algunos aspectos de la racialización diferencial de los irlandeses y los grupos negros en Gran Bretaña. Un segundo ejemplo, acerca de los grupos surasiáticos y afro-caribeños, puede aclarar más este punto.

Estas comunidades han desarrollado diferentes respuestas al racismo porque sus experiencias, aunque similares en muchos aspectos, no han sido idénticas (Brah y Deem, 1986). Las políticas del Estado han tenido diferentes impactos sobre las mismas. Las comunidades afro-caribeñas se han movilizado más alrededor de su experiencia colectiva con el sistema de justicia penal, en particular con la policía y los tribunales, mientras que los grupos asiáticos se han involucrado de forma mucho más activa defendiendo a sus comunidades de los violentos ataques raciales y del acoso racial en los polígonos de viviendas públicas, y organizando campañas contra las deportaciones y otros temas derivados de las leyes de inmigración. Las representaciones estereotípicas de las comunidades afro-caribeñas y surasiáticas también han

sido sustancialmente diferentes. Los discursos, con componentes de género, de «negrata» y «paki» en la Gran Bretaña de postguerra representan ideologías distintivas, aunque ambos son ramas de un racismo común que se estructura alrededor del color/cultura/fenotipo como significantes de superioridad o inferioridad en la Gran Bretaña postcolonial. Esto significa que los grupos blancos, surasiáticos y afro-caribeños están posicionados relacionalmente dentro de estas estructuras de representación.

Existe una tendencia en Gran Bretaña a ver el racismo como «algo que tiene que ver con la presencia de personas negras». Pero es importante remarcar que tanto las personas blancas como las negras experimentan su género, su clase y su sexualidad a través de la «raza». A menudo, la racialización de la subjetividad blanca no es evidente para los grupos blancos porque «blanco» es un significante de dominación, lo cual no convierte al proceso de racialización en algo menos significativo. Por lo tanto, es necesario analizar los procesos que nos construyen como, digamos, «mujer blanca» o «mujer negra», como «hombre blanco» o «hombre negro». Tal deconstrucción es necesaria si vamos a descifrar cómo y por qué los significados de estas palabras pasan de ser meras descripciones a categorías organizadas jerárquicamente bajo ciertas circunstancias económicas, políticas y culturales.

¿Feminismo negro, feminismo blanco?

Durante la década de los setenta, existió un compromiso escaso y discontinuo por parte de la academia *mainstream* con temas tales como la explotación generizada del trabajo postcolonial en la metrópolis británica, el racismo dentro de las políticas estatales y las prácticas culturales, la radicalización de las subjetividades blancas y negras en el contexto específico posterior a la pérdida del Imperio y las particularidades de la opresión de las mujeres negras dentro de la teoría y la práctica feminista. Este hecho desempeñó un importante papel en la formación de organizaciones feministas negras diferenciadas del «blanco» Women´s Liberation Movement [Movimiento de liberación de las mujeres]. Estas organizaciones surgieron en medio de una crisis económica y política cada vez más profunda, y con un creciente afianzamiento del racismo como telón de fondo. Los años setenta fueron un periodo en el que el powellismo de la década anterior llegó a invadir el tejido social, y gradualmente se consolidó y transmutó en el thatcherismo de los ochenta. Las comunidades negras se vieron envueltas en un amplio abanico de actividades políticas a lo largo de la década. Sostuvieron huelgas industriales de enorme importancia, muchas de ellas lideradas por mujeres. Se formó el Black

Trade Union Solidarity Movement [Movimiento de solidaridad sindicalista negro] para abordar el racismo en el trabajo y en los sindicatos. Se llevaron a cabo campañas masivas contra los controles de inmigración, contra la violencia fascista, contra los ataques racistas a personas y propiedades, contra las intervenciones policiales que conducían al hostigamiento de personas negras y contra la criminalización de las comunidades negras. Existían muchos proyectos de ayuda mutua que generaron actividades educativas, culturales y de asistencia social. Las mujeres negras estuvieron involucradas en todas estas actividades, y a finales de los años setenta comenzaron a formar grupos autónomos; esto infundió una nueva dimensión a la escena política.

Las prioridades específicas de las organizaciones locales de mujeres negras, algunas de las cuales formaron un organismo nacional, la OWAAD, Organization of Women of Asian and African Descent [Organización de mujeres de procedencia africana y asiática], variaban de acuerdo con las exigencias del contexto local. Pero el objetivo principal de todas ellas era desafiar las formas específicas de opresión a las que se enfrentaban las distintas categorías de mujeres negras. El compromiso de forjar una unidad entre mujeres africanas, caribeñas y asiáticas exigía esfuerzos continuados para analizar, comprender y trabajar tanto los aspectos comunes como la heterogeneidad de las experiencias. Era necesario cuestionar el papel del colonialismo y del imperialismo, como también el de los procesos económicos, políticos e ideológicos contemporáneos que mantenían divisiones sociales particulares dentro de estos grupos. Requería que las mujeres negras fueran sensibles a las especificidades culturales de las demás mientras construían estrategias políticas comunes para enfrentarse a las prácticas patriarcales, el racismo y la desigualdad de clase. No era una tarea fácil y el hecho de que este proyecto prosperara durante muchos años y que algunos de los grupos locales hayan sobrevivido al impacto divisorio del etnicismo y se mantengan activos aún hoy, brinda testimonio de la fuerza de la visión política y el compromiso de las mujeres involucradas en él (Brixton Black Women's Group, 1984; Bryan *et al*., 1985).

La desaparición de la OWAAD como organización nacional a principios de los años ochenta fue provocada por diversos factores; muchas de sus tensiones divisorias eran comunes al conjunto del movimiento de mujeres. Las organizaciones afiliadas a la OWAAD compartían sus objetivos generales, pero había diferencias políticas entre las mujeres en varios temas. Existía un acuerdo general en que el racismo era crucial en la estructuración de nuestra opresión en Gran Bretaña, pero diferíamos en nuestro análisis del racismo y sus conexiones con la clase y otras formas de desigualdad. Para algunas mujeres el racismo era una estructura autónoma de opresión, y debía ser

abordada como tal; para otras, estaba inextricablemente unido a la clase y a otros ejes de división social. También había diferencias en las perspectivas de feministas y no feministas en la OWAAD. Para estas últimas, el énfasis en el sexismo era una distracción de la lucha contra el racismo. La devaluación de las culturas negras por los ataques del racismo hacía que para algunas mujeres la prioridad fuera «reclamar» estos espacios culturales y situarse a sí mismas «como mujeres» dentro de ellos. Aunque éste era un proyecto importante, a veces dio indicios de idealización de un pasado perdido. Otras mujeres sostenían que, si bien la afirmación de la identidad cultural era en efecto crucial, era igualmente importante tratar las prácticas culturales opresivas. El problema de la violencia machista contra mujeres y niños, la desigual división sexual del trabajo en el hogar, la dote y los matrimonios forzados, la ablación del clítoris, el heterosexismo y la supresión de las sexualidades lésbicas: todos estos eran temas que exigían una atención inmediata. Aunque la mayoría de las mujeres en la OWAAD reconocían la importancia de estas cuestiones, hubo importantes diferencias acerca de las prioridades y las estrategias políticas a tomar.

Junto a estas tendencias, dentro del movimiento de mujeres en su conjunto se dio un creciente énfasis a las políticas de identidad. En lugar de embarcarse en la compleja pero necesaria tarea de identificar las especificidades de las opresiones particulares, comprender sus conexiones con otras opresiones y construir políticas de solidaridad, algunas mujeres empezaron a diferenciar estas especificidades en jerarquías de opresión. El mero hecho de declarar que una misma era miembro de un grupo oprimido la investía de autoridad moral. Las múltiples opresiones llegaron a ser vistas no según sus patrones de articulación, sino como elementos separados que podían sumarse linealmente, de forma que cuantas más opresiones pudiera enumerar una mujer, mayor superioridad moral tenía. Las afirmaciones sobre la autenticidad de la experiencia personal podían presentarse como si fueran una sencilla guía para la comprensión de los procesos de subordinación y de dominación. En ocasiones, se sustituyeron cuidadosos análisis políticos por declaraciones políticamente correctas de pretendida superioridad moral (Ardill y O'Sullivan, 1986; Adams, 1989).

A pesar de la fragmentación del movimiento de mujeres, en Gran Bretaña las mujeres negras hemos seguido cuestionando de forma crítica la teoría y la práctica feministas. Como resultado de nuestra ubicación dentro de las diásporas causadas por la historia de la esclavitud, el colonialismo y el imperialismo, las feministas negras nos hemos opuesto a las mentalidades pueblerinas y hemos señalado la necesidad de un feminismo consciente de las

relaciones sociales internacionales de poder (Carby, 1982; Parmar, 1982; *Feminist Review,* 1984; Brah y Minhas, 1985; Brah, 1987; Phoenix, 1987; Grewal et al., 1988; Mama, 1989; Lewis, 1990). El artículo de Hazel Carby «White Women, listen!» [«¡Mujeres blancas, escuchad!»], por ejemplo, presenta una crítica de conceptos tan centrales para el feminismo como «patriarcado», «familia» y «reproducción». La autora critica las perspectivas feministas que utilizan las nociones de «residuos feudales» y «tradicionalismo» para crear gradaciones móviles de «libertades civilizadas», con el «Tercer Mundo» en un extremo de la escala y el supuestamente progresista «Primer Mundo» en el otro. Aporta diversos ejemplos de cómo un cierto tipo de feminismo occidental puede servir para reproducir, más que para desafiar, las categorías a través de las cuales «Occidente» se construye y se representa a sí mismo como superior a «los Otros».

Estas críticas generaron algunas reflexiones muy importantes por parte de escritoras feministas blancas. En un intento de reevaluar su trabajo anterior, Barrett y McIntosh (1985), por ejemplo, reconocieron las limitaciones del concepto de patriarcado como una dominación masculina invariable, independiente de la clase o del racismo. Optaron por el uso del término «patriarcal» para referirse a cómo «relaciones sociales particulares combinan una dimensión pública de poder, explotación o estatus con una dimensión de servilismo personal» (Barrett y McIntosh, 1985: 39). Pero no especificaron cómo y por qué el concepto de «relaciones patriarcales» tendría que ser más incisivo que el de «patriarcado» al estudiar las conexiones entre género, clase y racismo. La mera sustitución del concepto de patriarcado por relaciones patriarcales no resuelve las acusaciones de ahistoricismo, universalismo o esencialismo dirigidas al primero, aunque, como dice Walby (1990), es posible aportar versiones históricas del patriarcado. Como respuesta a tales reconceptualizaciones del patriarcado, Joan Acker sugiere que puede ser más apropiado cambiar «el objeto teórico del patriarcado al género, el cual podemos definir brevemente como diferenciaciones estructurales, relacionales y simbólicas entre hombres y mujeres» (Acker, 1989: 238). Sin embargo, se mantiene cauta acerca de este cambio ya que según ella el «género» carece de la importante agudeza política de «patriarcado» y podría ser neutralizado y cooptado mucho más fácilmente por la teoría «dominante». También hay que recordar que todo este debate se situaba principalmente dentro de los parámetros de la dualidad hombre/mujer y no abordaba el carácter indeterminado del «sexo» como categoría (Butler, 1990).

Prefiero quedarme con el concepto de «patriarcal» sin suscribirme necesariamente al concepto de «patriarcado» —historizado o no. Las relaciones patriarcales son una forma específica de relación de género en la

que las mujeres se encuentran en una posición subordinada. En teoría, debería ser posible concebir un contexto social en el cual las relaciones de género no se asocien con desigualdad. Además, tengo mis reservas acerca de la utilidad analítica o política de distinguir sistemáticamente entre el «patriarcado» y la formación particular política y socio-económica en que se encuentra (por ejemplo, el capitalismo o el socialismo de Estado). Sería mucho más útil comprender cómo las relaciones patriarcales se articulan con otras formas de relación social en un determinado contexto histórico. Las estructuras de clase, racismo, género y sexualidad no pueden ser tratadas como «variables independientes» porque la opresión de cada una está inscrita dentro de la otra —es constituida por y constitutiva de las otras.

Reconociendo las críticas avanzadas por el feminismo negro, Barrett y McIntosh (1985) señalan la necesidad de analizar la construcción ideológica de la femineidad blanca a través del racismo. En mi opinión, esto es esencial, dado que aún existe una tendencia a tratar las cuestiones de desigualdad centrándose en sus víctimas. Los debates acerca del feminismo y el racismo a menudo se centran en la opresión de las mujeres negras en lugar de explorar cómo el género tanto de las mujeres blancas como de las negras se construye a través de la clase y el racismo. Esto significa que la «posición privilegiada» de las mujeres blancas dentro de los discursos racializados (incluso cuando comparten una posición de clase con mujeres negras) no se teoriza de forma adecuada, y los procesos de dominación permanecen invisibles. La representación de las mujeres blancas como «guardianas morales de una raza superior», por ejemplo, sirve para homogeneizar la sexualidad de las mujeres blancas al mismo tiempo que las distingue en términos de clase: la mujer blanca de clase trabajadora, aunque también es presentada como «portadora de la raza», se construye al mismo tiempo como tendiente a la «degeneración» debido a su pertenencia de clase. Aquí vemos cómo se puede trabajar a través de las contradicciones de clase y «resolverlas» ideológicamente dentro de la estructuración racializada del género.

El artículo de Barrett y McIntosh (1985) suscitó un debate considerable (véanse las aportaciones de Ramazanoglu, Kazi, Lees y Safia-Mirza en *Feminist Review*, 1986; Bahvnani y Coulson, 1986). Aunque reconocían la importancia de la reevaluación de parte del trabajo de estas dos importantes feministas blancas, las críticas afirmaban que sus métodos no aportaban la posibilidad de una transformación radical del análisis previo, dejando así sin teorizar las formas en las que la «raza» se presenta dentro de la reproducción social. Este intercambio feminista contribuyó a un debate más amplio sobre

si las divisiones sociales asociadas con la etnicidad y el racismo deberían ser vistas como completamente independientes de la clase social, como reductibles a la clase social, o con orígenes históricos propios pero ahora articuladas con las divisiones de clase de la sociedad capitalista.

Yo diría que el racismo no es ni reductible a la clase social o al género ni completamente independiente. Los racismos tienen orígenes históricos diversos, pero se articulan con estructuras patriarcales de clase de formas específicas en condiciones históricas concretas. Los racismos pueden tener efectos propios, pero sugerir esto no es lo mismo que decir, como hace Caroline Ramazanoglu (1989), que el racismo es una «forma independiente de dominación». El concepto de articulación sugiere relaciones de conexión y de efectividad a la vez que, como dice Hall, «las cosas se relacionan entre sí tanto por sus diferencias como por sus similitudes» (Hall, 1980: 328). De forma similar, Laclau y Mouffe (1985) señalan que la articulación es una práctica y no el nombre de un complejo relacional dado; es decir, la articulación no es una simple unión de dos o más entidades diferenciadas. Más bien, es un movimiento transformador de configuraciones relacionales. La búsqueda de grandes teorías que especifiquen las conexiones entre racismo, género y clase no han sido en absoluto productivas. Se entienden mejor como relaciones históricamente contingentes y de contextos específicos. Así, podemos centrarnos en un contexto concreto y diferenciar entre la demarcación de una categoría como objeto del discurso social, como elemento de análisis o como sujeto de movilización política sin hacer suposiciones acerca de su permanencia o estabilidad en el tiempo y el espacio. Esto significa que el feminismo «negro» o el feminismo «blanco» en Gran Bretaña no son categorías esencialistas, sino campos de debate inscritos dentro de procesos y prácticas discursivas y materiales en un entorno postcolonial. Representan las luchas para determinar los marcos políticos para el análisis; los significados de conceptos teóricos; la relación entre la teoría, la práctica y las experiencias subjetivas; y sobre las prioridades políticas y los modos de movilización. Pero bajo mi punto de vista, no deberían entenderse como una forma de construir a las mujeres «blancas» y «negras» como categorías fijas «esencialmente» opuestas.

Otras contribuciones al debate más recientes se fijan en otros elementos y tienen otro objeto de crítica, ya que interrogan al feminismo negro y/o antirracista. Un argumento ha sido que, lejos de facilitar la movilización política, los discursos feministas negros/antirracistas de finales de los años setenta y los ochenta en realidad impedían el activismo político. Knowles y Mercer (1992), por ejemplo, sostienen que el énfasis que hacen Carby y Bourne en la inscripción del racismo y la desigualdad de género dentro de los proceso del

capitalismo, el colonialismo y los sistemas sociales patriarcales produjeron argumentos funcionalistas —que el sexismo y el racismo eran inherentes a estos sistemas y sirvieron a las necesidades de dichos sistemas para perpetuarse. Creen que este acercamiento exigía nada menos que una lucha global contra estos «ismos», y por lo tanto minaba respuestas políticas más localizadas y de menor escala. Aún así, sabemos que los setenta y los ochenta fueron testigos de una gran actividad política tanto a nivel local como nacional. Su propio método para afrontar lo que ellas entienden como el problemático énfasis en el macroanálisis pasa por sugerir que el racismo y el sexismo sean «vistos como una serie de efectos que no tienen una única causa» (Knowles y Mercer, 1992: 110). Podría aceptar los argumentos de que el nivel de abstracción al que pertenecen categorías tales como «capitalismo» o «relaciones patriarcales» no proporciona directrices claras para una estrategia y acción concretas, y también que el racismo y el sexismo no son fenómenos que se deriven de una única causa. Sin embargo, no estoy segura de que tratar el racismo y el sexismo como «series de efectos» aporte directrices más claras para una respuesta política. El mismo «efecto» puede ser interpretado desde diversas posiciones políticas, y conducir a estrategias de acción muy diferentes. Adoptar una postura política específica significa que una realiza ciertas suposiciones acerca de la naturaleza de los distintos procesos que subyacen a un fenómeno social, del cual puede ser efecto un hecho particular. Centrarse sólo en los «efectos» puede hacer invisible el trabajo de tales procesos ideológicos y materiales, dificultando así nuestra comprensión de los complejos cimientos de las desigualdades. Aunque sean cruciales para movilizar a poblaciones específicas, las luchas centradas en un único asunto como fin en sí mismo pueden limitar luchas más amplias contra las desigualdades sociales. El lenguaje de los «efectos», en cualquier caso, no escapa a un subtexto implícito de las «causas».

Comparto las reservas de Knowles y Mercer (1992) sobre las perspectivas analíticas y políticas por las cuales la desigualdad social llega a personificarse en los cuerpos de los grupos sociales dominantes —personas blancas, hombres o individuos heterosexuales en relación con el racismo, el sexismo o la homofobia—, pero no podemos ignorar las relaciones sociales de poder inscritas en tales diferenciaciones. Los miembros de los grupos dominantes sí ocupan posiciones «privilegiadas» dentro de las prácticas políticas y materiales que acompañan estas divisiones sociales, si bien la interacción precisa de este poder en instituciones específicas o en relaciones interpersonales no puede ser estipulada con antelación, puede ser contradictoria y puede ser desafiada.

Una crítica del feminismo negro un tanto distinta cuestiona su validez como representante de algo más que de los intereses de las mujeres negras (Tang Main, 1990). Bajo esta lógica, el feminismo negro se califica de sectario en comparación con el feminismo radical o el feminismo socialista. Esta comparación es problemática, ya que construye al feminismo negro como algo externo al feminismo radical o al socialista. En la práctica, la categoría «feminismo negro» en Gran Bretaña sólo tiene sentido frente a la categoría «feminismo blanco». Si, como he dicho anteriormente, estas dos categorías son más contingentes que esencialistas, entonces una no puede preguntarse, como hace Tang Main, si el «feminismo negro» está abierto a todas las mujeres sin preguntarse lo mismo acerca del feminismo blanco. La caracterización que hace Tang Main de los feminismos socialistas o radicales como «abiertos a todas las mujeres» contrasta con la evidencia de que, al menos en EEUU y Gran Bretaña, estos feminismos han fallado a la hora de tener en cuenta adecuadamente el racismo y la experiencia de grupos racializados de mujeres. La ideología de «abierto a todo el mundo» puede legitimar todo tipo de exclusiones *de facto*. El feminismo socialista, por ejemplo, en realidad no puede incluir a mujeres que sean víctimas del racismo a no ser que sea un feminismo socialista no racista, o a mujeres lesbianas a no ser que al mismo tiempo se trate de un feminismo no heteronormativo, o a mujeres de castas bajas a menos que también sea contrario al sistema de castas. Pero estos temas no pueden resolverse de forma abstracta, ni de una vez por todas, sino a través de las luchas políticas en curso.

Por razones similares, parece mal dirigida la crítica de la categoría «negro» de Floya Anthias y Nira Yuval-Davis (1982), basada en que no daba cabida a la diversidad de exclusiones y subordinaciones étnicas. Los límites de una comunidad política que se forma alrededor de inquietudes concretas dependen de la naturaleza de dichas inquietudes y de su importancia y presencia en las vidas de las personas a las que afectan. El feminismo negro construyó una comunidad sobre la experiencia de género del racismo contra los negros. Los grupos étnicos blancos que no eran víctimas de esta forma de racismo no podían, por lo tanto, formar parte de esta comunidad. Esto no significa que sus experiencias con el antisemitismo, por ejemplo, sean menos importantes, sino más bien, que el racismo contra los negros y el antisemitismo no pueden quedar subsumidos el uno en el otro. Esto se hace patente si comparamos las experiencias de una mujer blanca judía y de una mujer negra judía. La mujer negra está posicionada al mismo tiempo dentro de dos discursos racializados. Anthias y Yuval-Davis son muy incisivas con la etnicidad como categoría de diferenciación social, pero su argumento de que «el feminismo negro puede ser una categoría demasiado amplia o demasiado

estrecha para las luchas feministas específicas» (1982: 63) sigue siendo problemática, ya que la emergencia del movimiento de las mujeres negras como respuesta histórica específica demuestra que la organización en torno a la categoría «mujeres negras» es posible.

Merece la pena repetir que el feminismo negro se constituyó articulándose con diversos movimientos políticos: el proyecto de la «unidad afroasiática» alrededor del signo «negro»; las políticas de clase; los movimientos anticoloniales; los movimientos feministas globales; y las políticas de gays y lesbianas. Esta localización múltiple marcó la formación de nuevas subjetividades e identidades diaspóricas, y produjo un nuevo y poderoso sujeto político. Como muchos sujetos políticos, éste también encarnaba su propia contradicción: de/en la multiplicidad. Como vimos antes, su aparente coherencia se vio afectada por el debate interno y otros cuestionamientos. Pero era uno de los sujetos que más empoderaba de la época. La figuración del feminismo negro de lo «negro» —como era el caso generalmente de las políticas de lo «negro»— despojaba al significante de sus posibles connotaciones esencialistas y subvertía la propia lógica de sus codificaciones raciales. Al mismo tiempo, minaba los discursos que planteaban lo «negro» sin matices de género, reafirmando las especificidades de las experiencias de las mujeres negras. En la medida en que las mujeres negras componían una categoría muy variada en términos de clase, etnicidad y religión, e incluían mujeres que habían migrado desde África, el subcontinente asiático y el Caribe, así como aquellas nacidas en Gran Bretaña, el «negro» de «feminismo negro» comprendía múltiples experiencias incluso a la vez que articulaba la posición de un sujeto feminista en particular. Lo que es más, al poner en primer plano un amplio espectro de experiencias diaspóricas tanto en su especificidad local como global, el feminismo negro representaba la vida negra en su amplitud, creatividad y complejidad.

El feminismo negro abrió los cierres discursivos que reafirmaban la supremacía de, por ejemplo, la clase y el género por encima del resto de ejes de diferenciación; y cuestionaba las construcciones de esos significantes tan privilegiados como núcleos autónomos unitarios. El feminismo negro no sólo representaba un serio desafío para los racismos centrados en el color, su relevancia iba más allá. El sujeto político del feminismo negro descentra al sujeto unitario masculinista del discurso eurocéntrico, así como las narrativas masculinistas de lo «negro» como color político, a la vez que desbarata cualquier noción de «mujer» como categoría unitaria. Es decir, aunque se constituye en torno a la problemática de la «raza», el feminismo negro desafía performativamente los confines de los límites de su propia constitución.

El feminismo negro no excluía las coaliciones, y las mujeres negras han trabajado con mujeres y hombres blancos, y con otras categorías de personas de todo el espectro de la opinión política con inquietudes comunes. Reconozco plenamente que la categoría «negro» como color político ya no tiene el mismo alcance que antes. Como parte del proyecto de la izquierda, se ha visto en los mismos aprietos que la izquierda británica en su conjunto. Las políticas de la Nueva Derecha que alcanzaron su apogeo durante los años de Thatcher, la desaparición del socialismo de Estado en el Este de Europa, la formación de la Unión Europea, la reestructuración económica, el auge de movimientos político-religiosos, el resurgimiento de nuevas culturas juveniles, etc., han tenido un impacto significativo en todos los aspectos de la vida. Estos cambios exigen nuevas configuraciones de solidaridad. Sin embargo, la cuestión es que cualquier alternativa a la categoría política «negro», como «mujeres de color» o cualquier término que aún no esté vigente, no puede realizarse de forma abstracta por pura voluntad ni decidirse con antelación. Sólo puede surgir a través de nuevas formas de respuesta frente a un clima político y económico en transformación.

Mi propuesta de que los feminismos «blanco» y «negro» sean tratados como prácticas discursivas no esencialistas e históricamente contingentes implica que las mujeres blancas y negras pueden trabajar juntas para crear teorías y prácticas feministas no racistas. Por lo tanto, la clave no está en la «diferencia» *per se*, sino en la cuestión de quién define la diferencia, cómo se representa a diferentes categorías de mujeres dentro de los discursos de «diferencia», y si la noción de «diferencia» produce diferencias de forma horizontal o jerárquica. Es necesaria una mayor claridad conceptual en el análisis de la diferencia.

¿Diferencia? ¿Qué diferencia?

Es evidente que el concepto de «diferencia» se asocia con diversos significados en distintos discursos. Pero ¿cómo comprender la «diferencia»? En el marco del trabajo analítico que intento formular aquí, la cuestión no es dar prioridad al macro o al micronivel de análisis, sino más bien a cómo los discursos y las prácticas de articulación cincelan las relaciones sociales, las posiciones de los sujetos y las subjetividades. Lo interesante, por lo tanto, es cómo los macro y los microniveles son inherentes a este proceso. ¿Cómo designa la diferencia al «Otro»? ¿Quién define la diferencia? ¿Cuáles son las supuestas normas por las que se marca a un grupo como diferente? ¿Cuál es la naturaleza de las atribuciones que caracterizan a un grupo como diferente? ¿Cómo se constituyen, mantienen o disuelvan

las fronteras de la diferencia? ¿Cómo se interioriza la diferencia en los territorios de la psique? ¿Cómo se representa a distintos grupos en diversos discursos de diferencia? ¿Diferencia la diferencia de forma horizontal o jerárquica? Cuestiones como éstas no hacen sino aumentar la problemática sobre la diferencia como categoría analítica. Propongo cuatro formas en las que se puede conceptualizar la diferencia: la diferencia como experiencia, como relación social, como subjetividad y como identidad.

La diferencia como experiencia

La experiencia ha sido un concepto clave dentro del feminismo. Los movimientos de mujeres siempre han tenido como objetivo dar una voz colectiva a las experiencias personales de las mujeres en relación a las fuerzas sociales y psíquicas que trasladan el hecho biológico de «hembra» a la figura social de «mujer». El día a día de las relaciones sociales de género —desde el trabajo doméstico y el cuidado de los niños, los trabajos mal pagados y la dependencia económica, hasta la violencia sexual y la exclusión de las mujeres de los centros clave del poder político y cultural— ha adquirido un nuevo significado a través del feminismo, al haber abandonado el reino de «lo que se da por sentado» para ser interrogado y desafiado. Lo personal, con sus cualidades profundamente concretas aunque elusivas y sus múltiples contradicciones, adquirió nuevos significados con el eslogan «Lo personal es político», mientras grupos de concienciación aportaban foros para explorar las experiencias individuales, los sentimientos personales y el conocimiento propio de las mujeres de sus vidas cotidianas. Como señaló Teresa de Lauretis, este elemento original del feminismo proclamaba «una relación, por compleja que sea, entre socialidad y subjetividad, entre lenguaje y conciencia, o entre instituciones e individuos» (de Lauretis, 1986: 5).

Es incuestionable que el método de concienciación como estrategia para la acción colectiva tiene algunas limitaciones importantes. Lo cierto es que la concienciación destacó una de las observaciones más poderosas del feminismo: el hecho de que la experiencia no refleja de forma transparente una realidad preexistente, sino que es en sí misma una construcción cultural. De hecho, la «experiencia» es un proceso de significación que es la condición principal para la constitución de lo que llamamos «realidad». De ahí la necesidad de volver a hacer énfasis en la noción de experiencia no como una guía sin mediación hacia la «verdad», sino como una práctica de dar sentido, tanto simbólica como narrativamente; como una lucha entre las condiciones materiales y el significado.

Contrariamente a la idea de un «sujeto que experimenta», un sujeto ya constituido al que «le pasan cosas», la experiencia es el lugar de producción del sujeto. Esta noción a menudo no está presente en las discusiones sobre las diferencias en las que se entienden la «diferencia» y la «experiencia» en base al «sentido común» (Barrett, 1987). No sorprende que tales debates no lleguen a ninguna parte o se pisen a sí mismos cuando abordan las contradicciones entre subjetividad e identidad. Por ejemplo, ¿cómo vamos abordar el racismo de una feminista, la homofobia de una víctima del racismo, o el racismo de un grupo racializado hacia otro grupo racializado, hablando presuntamente desde el punto de vista de su experiencia, si todas las experiencias reflejan una «verdad» particular de forma transparente? De hecho, ¿cómo puede un proyecto como el feminismo o el antirracismo, o un movimiento de clase, movilizarse como fuerza política para el cambio si no es empezando por cuestionar los valores y normas que se dan por sentadas y que pueden legitimar la dominación y la desigualdad, haciendo que las «diferencias» particulares parezcan naturales? En este punto, la experiencia se revela como espacio para el debate: un espacio discursivo donde se inscriben, reiteran o repudian subjetividades y posiciones de sujeto diferentes *y* diferenciales. Por lo tanto, es importante establecer qué matrices ideológicas o campos de significación y representación se hallan en juego en la formación de sujetos diferentes, y cuáles son los procesos económicos, políticos y culturales que cincelan experiencias históricamente variables. Como afirma Joan Scott, «la experiencia es siempre ya una interpretación y, al mismo tiempo, algo que necesita una interpretación» (1992: 37).

Pensar en la experiencia y en la formación del sujeto como procesos significa reformular la cuestión de la «agencia». El «Yo» y el «nosotros» que actúan no desaparecen, pero lo que sí desaparece es la noción de que estas categorías son entidades ya existentes, unificadas y fijas, en lugar de modalidades de multi-posicionamiento marcadas de forma continua por las prácticas políticas y culturales del día a día.

Como sugería en el capítulo anterior, es útil distinguir la diferencia como marcador de lo característico de nuestras «historias» colectivas, de la diferencia como experiencia personal inscrita en la biografía personal. Estos conjuntos de «diferencias» se articulan constantemente, pero no pueden «deducirse» el uno del otro. El significado atribuido a un hecho concreto varía enormemente entre un individuo y otro. Cuando hablamos de la constitución del individuo en sujeto a través de múltiples campos de significación, estamos invocando la *inscripción* y la *adscripción* como procesos simultáneos, a través de los cuales el sujeto *adquiere* significado en las relaciones culturales y

socio-económicas en el mismo momento en el que este mismo sujeto adscribe significado, dotando a estas relaciones de sentido en la vida cotidiana. En otras palabras, la forma en la que una persona *percibe* o *concibe* un acontecimiento varía en función de cómo está construida culturalmente «ella»; de la multitud de maneras impredecibles en que tales construcciones pueden configurarse en el flujo de su psique; e, invariablemente, del repertorio político de discursos culturales que tiene a mano. Las «historias» colectivas, por supuesto, también se construyen culturalmente en el proceso de asignar un significado a las relaciones sociales cotidianas. Pero, mientras que las biografías personales y las historias de grupo son mutuamente inmanentes, son relacionalmente irreductibles. El mismo contexto puede producir varias «historias» colectivas distintas, biografías que se diferencian tanto como se vinculan —a través de especificidades contingentes. A su vez, al articular las prácticas culturales de los sujetos así constituidos, las «historias» colectivas contingentes quedan marcadas con nuevos y variables significados.

La diferencia como relación social

El concepto de «diferencia como relación social» se refiere a las formas en las que la diferencia se constituye y se organiza en relaciones *sistemáticas* a través de discursos económicos, culturales y políticos y prácticas institucionales. Es decir, que destaca la *sistematicidad a través de las contingencias*. Un grupo normalmente moviliza el concepto de diferencia en este sentido cuando trata las genealogías históricas de su experiencia colectiva. De hecho, la diferencia y lo común son signos relacionales, que tejen las narrativas de diferencia con narrativas de un pasado compartido y de destinos colectivos. En otras palabras, el concepto de «diferencia como relación social» subraya la articulación, históricamente variable, de los macrorregímenes y microrregímenes de poder, dentro de los cuales las formas de diferenciación como el género, la clase o el racismo se instituyen en términos de formaciones *estructuradas*. La categoría «clase obrera», por ejemplo, destaca un posicionamiento en estructuras de relaciones de clase. Pero decir esto supone no sólo señalar la designación de una ubicación subordinada dentro de las estructuras de poder socio-económicas y políticas, sino también subrayar los sistemas de significación y representación que construyen la clase como categoría cultural.

La diferencia en el sentido de relación social puede entenderse como las trayectorias históricas y contemporáneas de circunstancias materiales y prácticas culturales que *producen las condiciones* para la construcción de identidades de grupo. El concepto se refiere al hecho de tejer narrativas

colectivas compartidas dentro de los sentimientos de comunidad, tanto si esta comunidad se ha constituido en encuentros cara a cara o si ha sido imaginada, de la forma que sugiere Benedict Anderson (1983). Son los ecos de la «diferencia como relación social» los que reverberan cuando se invocan los legados de la esclavitud, el colonialismo o el imperialismo; o cuando se dirige la atención hacia la «nueva» división internacional del trabajo y el posicionamiento diferencial de diversos grupos dentro de sus sistemas de producción, intercambio y consumo, que evolucionan constantemente y resultan en desigualdades masivas dentro de y entre distintas partes del planeta. Pero esto no significa que el concepto de relación social opere en un «mayor nivel de abstracción», haciendo referencia al «macrocontexto» frente al «microcontexto». Los efectos de las relaciones sociales no están confinados en las aparentemente distantes actuaciones de las instituciones económicas, políticas o culturales nacionales o globales, sino que también están presentes en campos fácilmente localizables como el lugar de trabajo, el hogar (que, en algunos casos, como el de las trabajadores del hogar o los ejecutivos con altos salarios «que trabajan desde casa», se convierte tanto en una unidad de trabajo —aunque desigualmente remunerada— como en un lugar de trabajo), así como los intersticios de la mente donde se produce y se discute la intersubjetividad. Todas estas esferas han estado siempre conectadas entre sí, pero se articulan de formas bastante singulares en el momento histórico actual. Como afirma Donna Haraway:

> El hogar, el lugar de trabajo, el mercado, la escena pública, el propio cuerpo —todos pueden ser dispersados e interconectados casi de infinitas y polimórficas maneras, con grandes consecuencias para las mujeres y para otros; consecuencias que son muy diferentes para diferentes personas y que hacen difíciles de imaginar, a la vez que esenciales para la supervivencia, importantes movimientos internacionales [...] Las tecnologías de la comunicación y las biotecnologías expresan y refuerzan nuevas relaciones sociales para las mujeres de todo el mundo [...] La frontera es permeable entre herramienta y mito, instrumento y concepto, sistemas históricos de relaciones sociales y anatomías históricas de cuerpos posibles, incluyendo objetos de conocimiento. (Haraway, 1991: 164-5)

Las relaciones sociales, por lo tanto, se constituyen y actúan en todos los espacios de una formación social. Esto significa que, en la práctica, la experiencia como relación social y la cotidianeidad de la experiencia vivida no habitan espacios mutuamente excluyentes. Por ejemplo, si hablamos de «las mujeres norteafricanas en Francia» estamos, por un lado, refiriéndonos a las relaciones sociales de la postcolonialidad en Francia, atravesadas por el

género. Por otro lado, también estamos haciendo una declaración sobre la experiencia cotidiana de esta postcolonialidad por parte de estas mujeres, aunque no podemos especificar de antemano la particularidad de las vidas de las mujeres como individuos o cómo interpretan y definen esta experiencia. En ambos casos, la cuestión de cómo se define la diferencia es primordial. Las percepciones de diferencia, ¿actúan como medios para afirmar la diversidad o como un mecanismo para prácticas excluyentes y discriminatorias? Los discursos de diferencia, ¿legitiman las políticas y prácticas de Estado progresistas u opresoras? ¿De qué formas están representadas distintas categorías de mujeres en tales discursos? ¿Cómo responden las propias mujeres a estas representaciones?

Cuando se comprende de esta manera, la idea de diferencia como relación social se despoja de cualquier intento de privilegiar lo «estructural» como centro de mando de una formación social en favor de una perspectiva que pone en primer plano la articulación de los diferentes elementos.

La diferencia como subjetividad

Las cuestiones de diferencia han sido claves en el debate teórico en torno a la subjetividad. Gran parte del debate contemporáneo se desarrolla sobre diversas críticas a las concepciones humanistas del sujeto: un «punto de origen» unificado, unitario, racional y racionalista; centrado en la conciencia; y en términos de la idea de un «Hombre» universal, la encarnación de una esencia ahistórica. Estas críticas surgieron de varias trayectorias diferentes. En el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, los proyectos del postestructuralismo, el feminismo, el anticolonialismo, el anti-imperialismo y el antirracismo, de una forma u otra, cuestionaron seriamente las reivindicaciones de verdad universal de las grandes narrativas de la historia que situaban al «Hombre» europeo en el centro. Aunque estos proyectos se han solapado en algunos aspectos, las problemáticas que han tratado no han sido idénticas. Ni siempre se han abierto al diálogo los unos a los otros. De hecho, una importante fuente de desacuerdo entre ellos ha sido la relativa falta de atención o, en algunos casos, una casi completa amnesia acerca de asuntos esenciales para los otros. Por ejemplo, como explico de forma más amplia en el capítulo 9, pocos textos canónicos del primer postestructuralismo tratan cuestiones de colonialismo o descolonización, o asuntos de racismo de forma sistemática, a pesar de la invocación constante a la «crisis de Occidente». De ahí la importancia de las poderosas críticas al discurso del Hombre europeo que surgieron con las

luchas anticoloniales por la independencia en las que mujeres, hombres y niños plantaron cara en África, Asia, el Caribe y otras partes del mundo. Fanon ejemplificó un momento de esta crítica cuando instó a sus lectores a:

> Abandonar esta Europa donde nunca terminan de hablar del Hombre, aunque maten hombres donde quiera que los encuentren, en cada esquina de cada una de sus calles, en todos los rincones del globo [...] La misma Europa donde nunca terminan de hablar del Hombre, y donde nunca han dejado de proclamar que sólo deseaban el bienestar del Hombre: hoy sabemos con qué sufrimiento ha pagado la humanidad cada uno de los triunfos de su mente. (Fanon, 1967: 251)

Críticas similares han aparecido en movimientos de resistencia antirracistas más recientes, y dentro de lo que a veces se llama «teoría del discurso colonial». Estas corrientes en política y teoría se cruzan con aquellas dentro del feminismo, los movimientos por la paz, las campañas por el medio ambiente y otros proyectos similares. Juntos subrayan la noción de que el sujeto no existe como algo dado, sino que es producido en el discurso. Si bien, aunque esta comprensión de la producción del sujeto ha sido muy empoderadora, no ha podido explicar por sí misma de manera adecuada las operaciones no logocéntricas de la subjetividad. Como han planteado el problema Henriques *et al.*, ¿cómo evita uno, por un lado,

> un tipo de determinismo discursivo que implica que las personas son posicionadas mecánicamente en los discursos, una visión que no deja lugar para la explicación ni de las posibilidades de cambio ni de la resistencia del individuo al cambio, y que ignora completamente la cuestión de la motivación [y, por otro lado, la noción de] un sujeto previamente dado que opta por posiciones de sujeto particulares? (Henriques *et al.*, 1984: 204)

Semejante aprieto condujo a las feministas y a otros a revisitar el psicoanálisis (especialmente sus variantes postestructuralistas y de la teoría de las relaciones de objeto), y a replantearse su relación con las teorías de la «deconstrucción» y las «micropolíticas del poder». Se reconoció que las emociones, los deseos, los sentimientos y las fantasías más íntimas de una persona, con sus múltiples contradicciones, no podían entenderse únicamente en términos de imperativos de instituciones sociales. Las nuevas lecturas eran esenciales para una explicación más compleja de la vida psíquica. El psicoanálisis desbarata las nociones de un Yo unitario, centrado y racional con su énfasis en un mundo interior impregnado de deseo y fantasía. Este mundo interior es tratado como el espacio del inconsciente, que alberga impredecibles

efectos sobre el pensamiento y otros aspectos de la subjetividad. Al mismo tiempo, el psicoanálisis facilita la comprensión de las maneras en las que el sujeto-en-proceso se ve marcado por un sentido de coherencia y continuidad, el sentido de un núcleo que él o ella llama el «Yo».

Jane Flax (1990) afirma que, a pesar de todos sus defectos —que han sido objeto de un considerable debate—, existen en el pensamiento de Freud muchas ambigüedades que lo han hecho accesible a diferentes lecturas. Las ambigüedades en la teoría de la libido y el inconsciente, por ejemplo, han hecho posible que las fronteras entre el ego, el superego y el ello, o las fronteras entre lo psíquico, lo somático y lo cultural, se entiendan como móviles y permeables y no fijas. La dualidad cuerpo-mente se problematiza cuando el instinto se conceptualiza al mismo tiempo como algo psíquico, somático y cultural, ya que una necesidad, un apetito o un deseo no son nunca sólo una sensación corporal, sino que se constituyen y se regulan dentro de un espacio cultural. Las conceptualizaciones de Freud de la mente como algo no unitario, conflictual, dinámico, encarnado y constituido de maneras que no pueden «sintetizarse u ordenarse dentro de una organización permanente y jerárquica de las funciones o el control» (Flax 1990: 60) minan los conceptos racionalistas y empiristas de la mente y el conocimiento.

En este tipo de apropiación postestructuralista/feminista de Freud, los elementos constitutivos de la mente —el ego, el superego y el ello— emergen como conceptos *relacionales* constituidos en y a través de la experiencia «interior» y «exterior». Por lo tanto, el sujeto se entiende como descentrado y heterogéneo en sus cualidades y dinámicas. La subjetividad, por consiguiente, no está unificada ni fija, sino fragmentada y en constante proceso. Para las feministas, tales explicaciones se han demostrado especialmente atractivas, pues problematizan la «diferencia sexual»: la diferencia sexual es algo que debe explicarse y no algo que se pueda dar por sentado. Algunas se han remitido a la reinterpretación de Freud que hace Lacan en busca de una comprensión no reductiva de la subjetividad. A otras les resulta más útil para el desarrollo de los proyectos feministas una revisión de los hilos de la relación de objeto del esquema de Freud. Se han dado argumentos convincentes a favor de la importancia del psicoanálisis para el feminismo frente a las críticas que entienden que la noción de una identidad fragmentada constantemente en proceso se opone al proyecto feminista de construir una conciencia oposicional a través de la acción colectiva. Sin embargo, algunas feministas se mantienen escépticas acerca del psicoanálisis en general y el debate no ha disminuido (véase de Lauretis, 1984; Henriques *et al*., 1984; Rose, 1986; Weedon, 1987; Penley, 1989; Flax, 1990; Minsky, 1990).

Este debate es esencial y productivo, dadas las múltiples dificultades y problemas que siguen acuciando la meta-narrativa del psicoanálisis y que los protagonistas del debate intentan confrontar a su manera. Los efectos psíquicos del racismo, por ejemplo, rara vez aparecen en estos debates, cuando el discurso de la «raza» ha sido un elemento central de la constitución de la categoría «Occidente». A pesar del trabajo de Fanon, el compromiso con la problemática de la racialización de la subjetividad sigue siendo limitado. ¿Cómo se trastocarían las narrativas psicoanalíticas al abordar el racismo? Hortense Spillers (1987, 1989) cuestiona al psicoanálisis a la vez que se apoya en él. Su ambivalencia es muy instructiva cuando dice:

> Intento que este escrito sea, de hecho, *la puesta a prueba* de una cuestión trabada, que me convence sólo en un cincuenta por ciento. ¿Es el paisaje freudiano un texto aplicable (por no decir apropiado) a las situaciones históricas y sociales que no incluyen momentos de sus propios movimientos y orígenes históricos? El famoso complejo de Edipo, que aparentemente subsume el mito de Electra, se incrusta en la familia nuclear «heterosexual» que dispersa sus frutos en forma vertical. No sólo «un hombre, una mujer», sino ambos —esta ley— en una ubicación específica de medios económicos y culturales. Pero, ¿cómo da cuenta este modelo, si es que lo hace, de las personas y comunidades ocupadas o cautivas (esclavos africanos en las Américas) donde los derechos y los ritos de las funciones de género han sido históricamente explotados en neutralidades sexuales? (Spillers, 1989: 128-9; énfasis de la autora)

Su discurso subraya el punto que señalaba Dalal (1988) en relación a lo que él califica de complicidad del paradigma de Jung con los discursos racializados. Destaca la importancia y la necesidad de prestar más atención a cómo se conceptualiza la subjetividad en culturas distintas a la occidental y al tráfico transcultural de ideas.

A lo largo de los años ha habido intentos de combinar diferentes aproximaciones al estudio de la subjetividad. Teresa de Lauretis (1984), por ejemplo, sugiere que la semiótica y el psicoanálisis pueden ser movilizados conjuntamente para ampliar nuestra comprensión de la subjetividad. Argumenta a favor de «ubicar la subjetividad en el espacio delimitado por los discursos de la semiótica y el psicoanálisis, no en este último ni en la anterior, sino más bien en su intersección discursiva» (de Lauretis, 1984: 168). El objetivo es explorar la relación entre el cambio personal y el cambio social sin recurrir a explicaciones reduccionistas de simple determinación.

En otras palabras, necesitamos marcos conceptuales que puedan tratar en profundidad la cuestión de que los procesos de formación de la subjetividad son a la vez *sociales* y *subjetivos*; lo cual puede ayudarnos a entender las inversiones psíquicas que hacemos al asumir posiciones de sujeto específicas producidas socialmente.

La diferencia como identidad

Nuestras luchas por el significado son también nuestras luchas por diferentes modos de existir y devenir: diferentes identidades (Minh-ha, 1989). Las cuestiones de identidad están íntimamente ligadas a aquéllas de experiencia, subjetividad y relaciones sociales. Las identidades se inscriben a través de experiencias construidas culturalmente en las relaciones sociales. La subjetividad —el espacio donde se desarrollan los procesos que dotan de sentido a nuestra relación con el mundo— es la modalidad en la que la naturaleza precaria y contradictoria del sujeto-en-proceso se significa o *se experimenta* como identidad. Las identidades están marcadas por la multiplicidad de posiciones de sujeto que constituyen al sujeto. Por lo tanto, la identidad no es fija ni una; más bien es una multiplicidad de relaciones en constante transformación. Pero en el curso de este flujo, las identidades asumen patrones específicos, como en un caleidoscopio, al trasluz de conjuntos particulares de circunstancias personales, sociales e históricas. De hecho, puede entenderse la identidad como *ese mismo proceso por el cual la multiplicidad, la contradicción y la inestabilidad de la subjetividad se significa como dotada de coherencia, continuidad y estabilidad; como poseedora de un núcleo —un núcleo en constante cambio pero un núcleo, al fin y al cabo— que se enuncia en un momento dado como el «Yo»*.

Como ya hemos visto, la relación entre la biografía personal y la historia colectiva es compleja y contradictoria. Mientras que las identidades personales siempre se articulan con la experiencia colectiva de un grupo, la especificidad de la experiencia vital de una persona, grabada a fuego en las minucias diarias de las relaciones sociales vividas, produce trayectorias que no reflejan la experiencia de grupo simplemente. De modo parecido, las identidades colectivas no pueden reducirse a la suma de las experiencias de los individuos. La identidad colectiva es el proceso de significación por el cual lo común de la experiencia en torno a un eje específico de diferenciación, digamos la clase, la casta o la religión, se inviste de un significado particular. En este sentido, una identidad colectiva dada borra parcialmente otras identidades, pero también lleva consigo vestigios de ellas. Esto quiere decir que

la conciencia exacerbada de una *construcción* de identidad en un momento dado siempre implica la supresión parcial de la *memoria o sentido subjetivo* de la heterogeneidad interna de un grupo. Pero esto no es en absoluto lo mismo que decir que las relaciones de poder engastadas en la heterogeneidad desaparezcan. ¿Cómo se transforman los patrones de las relaciones sociales? Y si lo hacen, ¿resultaría algo contingente en relación a la potencia de los desafíos políticos? ¿Qué discursos y qué prácticas específicas serán capaces de llevar a efecto esta transformación?

La supresión parcial de una identidad mediante la afirmación de otra no significa, sin embargo, que diferentes «identidades» no puedan «coexistir». Pero si la identidad es un proceso, entonces es problemático hablar de una identidad ya existente como si ésta siempre estuviera constituida. Es más apropiado hablar de discursos, matrices de significados y memorias históricas que, una vez en circulación, pueden formar las bases de cierta identificación en un contexto económico, cultural y político concreto. Pero la identidad que se proclama es una nueva versión, una construcción hecha desde un contexto específico. La *proclamación* de una identidad colectiva específica es un proceso *político*, distinto de la identidad como un proceso *en* y *de* la subjetividad. El proceso político de *proclamar* una identidad colectiva específica conlleva la *creación* de una identidad colectiva a partir de múltiples fragmentos, como un *collage*. El proceso puede generar una disyunción psíquica y emocional en el mundo de la subjetividad, incluso si resulta potenciador en términos de políticas de grupo.

En otras palabras, la movilización política resulta crucial para los intentos de re-inscribir la subjetividad a través de llamamientos a la experiencia colectiva. Paradójicamente, lo común que se evoca sólo puede tener significado en articulación con un discurso de la diferencia. Las formas exactas en las que se invoca el discurso de la diferencia/lo común, y con qué efectos sobre las diferentes partes del colectivo que intenta movilizar, y también sobre aquellos a los que construye como externos a este colectivo, varían enormemente. Pero esencialmente, esos discursos son reinterpretaciones de algunas miradas —de rememoración, recolección, reelaboración, reconstrucción— sobre la historia colectiva y, como tales, estos discursos de identidad (tanto si invocan nociones de «cultura» como si se centran en ideas sobre las «circunstancias económicas o políticas compartidas») son articulaciones de la subjetividad en lo que he llamado «diferencia como relación social».

Todas las formaciones discursivas son espacios de poder, pero no hay un lugar único y supremo donde la dominación, la subordinación, la solidaridad y la afiliación basada en principios igualitarios, o las condiciones para la afinidad, la convivencia y la socialidad se produzcan y se aseguren de una vez por todas. Más bien, el poder se constituye de modo performativo en y a través de las prácticas económicas, políticas y culturales. Las subjetividades del dominante y del dominado se producen en los intersticios de estos múltiples lugares de poder. La interacción concreta de este poder en instituciones específicas y en las relaciones interpersonales es difícil de predecir con antelación. Pero si la *práctica* produce poder, entonces la *práctica* también es el medio a través del cual se pueden desafiar las *prácticas* opresoras de poder. Ésta, de hecho, es la implicación de la observación de Foucault de que el discurso es una práctica. Las imágenes visuales también producen poder, de ahí la importancia de comprender el movimiento de poder en las tecnologías de la vista —las artes visuales como la pintura o la escultura, la práctica cinematográfica o la danza, y los efectos visuales de las tecnologías de la comunicación. Lo mismo para el registro auditivo —la música y otros sonidos también producen poder. De hecho, el cuerpo entero en toda su *fisicalidad, mentalidad y espiritualidad* produce poder, y es dentro de este espacio relacional donde la dualidad cuerpo/mente desaparece. Una «identidad» particular adopta una forma en cierta práctica política a partir de la *relacionalidad fragmentaria* de la subjetividad, y luego se disuelve para emerger como huella en otra formación de identidad. Como he repetido hasta ahora, el sujeto puede ser el efecto de discursos, prácticas e instituciones, pero en cualquier momento el sujeto-en-proceso se experimenta a sí mismo como el «Yo» y, tanto de forma consciente como inconsciente, repite y resignifica aquellas posiciones en las que está ubicado y comprometido.

El concepto de diferencia, por lo tanto, se refiere a las diversas maneras en las que los discursos específicos de la diferencia se constituyen, discuten, reproducen o adquieren nuevos significados. Algunas construcciones de diferencia, tales como el racismo, colocan fronteras fijas e inmutables entre grupos, que señalan como inherentemente diferentes. Otras construcciones pueden presentar la diferencia como algo relacional, contingente y variable. En otras palabras, la diferencia no es siempre algo que indica la presencia de jerarquía y opresión. Por lo tanto, si la diferencia toma la forma de desigualdad, explotación y opresión *o bien de* igualitarismo, diversidad y formas democráticas de agencia política depende del contexto.

Stuart Hall contempla la etnicidad como una modalidad potencial de diferencia —indicadora de la especificidad de una experiencia colectiva cultural, histórica y política— que podría cuestionar y desafiar las construcciones esencialistas de grupo. Cree que es posible rescatar la etnicidad de los discursos nacionalistas racializados:

> El hecho de que este enraizamiento de la etnicidad en la diferencia fuera utilizado por el discurso racista como un medio de negar la realidad del racismo y de la represión no significa que podamos permitir que el término esté colonizado para siempre. Esa apropiación tendrá que ser discutida, el término desarticulado de su posición en el discurso del «multiculturalismo» y transcodificado, así como previamente tuvimos que recuperar el término «negro» de su lugar en un sistema de equivalencias negativas. (Hall, 1992: 257)

En la práctica, sin embargo, no siempre es fácil desenredar estos distintos movimientos del poder. Los discursos nacionalistas pueden servir para ambos fines. Por ejemplo, existe una tendencia a apropiarse de las etnicidades como significantes de fronteras permanentemente fijas. Por lo tanto, el «carácter inglés» de una clase concreta puede llegar a representarse a través del racismo como «britaneidad» enfrentada a las etnicidades que ésta subordina —como la irlandesa, la escocesa, la galesa, la británica negra o las etnicidades del mundo colonizado (aunque, como señalamos antes, las etnicidades blancas/europeas se subordinan de forma diferente a las etnicidades «no blancas» o «no europeas»). Más aún, las etnicidades están siempre atravesadas por el género, y no hay garantía de que su recuperación no esencialista vaya a desafiar al mismo tiempo las prácticas patriarcales, a no ser que esta tarea se convierta en un objetivo consciente. De hecho, no puede darse por sentado que el proceso de recuperación en sí mismo no inscribirá diferencias esencialistas. Esto puede ser especialmente problemático para las mujeres si los valores culturales que los grupos en cuestión desentierran, refundan y reconstruyen sirven de base para su subordinación.

Aunque me he manifestado en contra del esencialismo, es evidente que no es fácil tratar con este problema. Ante la necesidad de crear nuevas identidades políticas, los grupos dominados a menudo apelarán a los vínculos de experiencia cultural común para movilizar a sus colectivos. Al hacerlo, puede que reafirmen una diferencia aparentemente esencialista. Spivak (1987) y Fuss (1989) se han manifestado a favor de este «esencialismo estratégico». Sugieren que puede valer la pena correr el riesgo del esencialismo si ello se hace desde una posición de sujeto dominado. Esto seguirá siendo

problemático si el desafío a una forma de opresión conduce al refuerzo de otra. Parece imperativo que no separemos las opresiones en compartimentos, sino que formulemos estrategias para desafiarlas conjuntamente, a partir de comprender cómo se articulan y se conectan entre sí. Creo que el marco de trabajo que he esbozado aquí puede ayudarnos a hacerlo. Es una perspectiva que exige cuestionar constantemente el esencialismo en todas sus variantes.

6. «Raza» y «cultura» en mercados laborales marcados por el género.

Las jóvenes musulmanas surasiáticas y el mercado laboral

Las críticas feministas a los estudios de los mercados laborales que no tienen en cuenta el género han demostrado que las relaciones de género no sólo se articulan con los mercados, sino que forman parte de su propia construcción en todas las fases de su desarrollo. Es decir, el género es un elemento constitutivo en la creación de los mercados laborales. Algunos estudios muestran que el género marca la definición de las aptitudes, la construcción de la distinción entre jornada completa y media jornada, la diferencia entre los salarios de hombres y mujeres, la segregación del propio mercado laboral en «trabajos de hombres» y «trabajos de mujeres», la naturaleza y el tipo de jerarquías sostenidas por las «culturas del lugar de trabajo» y la experiencia del trabajo remunerado en la formación de la identidad (véase Beechey, 1988, para una perspectiva general). Se ha prestado mucha menos atención a la «raza», la etnicidad o las construcciones racializadas/etnicizadas de «diferencia cultural» en los análisis que estudian cómo el género determina los mercados laborales (no obstante, véase el capítulo 2; Westwood, 1990; Brah, 1987; Westwood y Bachu, 1989; Phizacklea, 1990; Walby, 1990; Bhavnani, 1991). El caso es que formas de diferenciación como la «raza», la clase, el género, la sexualidad, la etnicidad, la edad o la discapacidad se hallan en lo más hondo de la constitución, las operaciones y los efectos diferenciales de los mercados laborales.

Pero, ¿cómo teorizar estas conexiones? La tarea se hace incluso más compleja debido a una tendencia general a teorizar los «macroaspectos» y «microaspectos» del análisis como niveles separados, casi «independientes». Mi propósito es intentar comprender cómo lo «macro» y lo «micro» son inherentes entre sí. La aproximación sugerida aquí —basada en el marco de trabajo propuesto en el capítulo anterior— problematiza este binarismo.

Esta aproximación es un intento de teorizar la relación de las jóvenes asiáticas musulmanas con el mercado laboral británico de forma más adecuada, pero es de esperar que este marco de trabajo tenga mayores aplicaciones. El capítulo explora lo que las propias mujeres tienen que decir acerca del lugar del trabajo remunerado en sus vidas, si bien, continuando con el debate sobre el concepto de «experiencia» del último capítulo, merece la pena repetir que las narraciones son construcciones y no guías transparentes de la «realidad». Es decir, están inevitablemente marcadas por procesos culturales, económicos y políticos más amplios, si bien no los «reflejan» directamente ni son «determinadas» por ellos de forma transparente. El «Yo» que habla es ya una forma de narración de tales discursos y prácticas económicas, políticas y culturales. En la aproximación que planteo, se conceptualizan la estructura, la cultura y la agencia como formaciones inextricablemente unidas, mutuamente inclusivas.

El análisis se basa tanto en entrevistas individuales en profundidad con jóvenes musulmanas de origen pakistaní como en grupos de discusión con ellas. El marco de trabajo propuesto se opone a una teoría general del género que podría *aplicarse* al análisis de instancias específicas del trabajo remunerado, y destaca la importancia de estudiar las articulaciones —entre, y a través de, las relaciones de género, clase, etnicidad, racismo, religión y otras—, empírica e históricamente, como relaciones contingentes. Veremos cómo las jóvenes musulmanas narran tales códigos y articulaciones contradictorias en sus vidas diarias.

Los debates sobre el empleo de las jóvenes asiáticas musulmanas tienden a estar dominados por una obsesión con las estadísticas que apunta a menores tasas de actividad económica para esta categoría de mujeres en comparación con otros grupos de mujeres asiáticas y no asiáticas en Gran Bretaña. Los estudios que analizan las realidades que se esconden tras las estadísticas todavía son muy limitados. ¿Por qué las jóvenes musulmanas tienen tan poca representación en el mercado laboral? ¿Cuál es la naturaleza y el ámbito de los factores que limitan su participación en el mercado laboral? ¿Cuáles son las continuidades y las discontinuidades entre las historias de vida de aquellas jóvenes sin trabajo remunerado y aquellas que están empleadas? ¿Cuáles son las similitudes y las diferencias en las experiencias laborales de distintas categorías de mujeres musulmanas si comparamos, por ejemplo, las casadas con las solteras, o las mujeres recién llegadas de Pakistán con las mujeres criadas en Gran Bretaña? ¿Cómo perciben y experimentan las musulmanas las instituciones educativas y los planes de formación

del gobierno? Tales cuestiones rara vez han sido tratadas en investigaciones anteriores, pero forman el núcleo de un estudio (Brah y Shaw, 1992) del que se derivan las entrevistas aquí presentadas.[1]

Enmarcar los mercados laborales

Los discursos sobre la participación de las mujeres musulmanas en el mercado laboral están plagados de explicaciones «culturalistas». Generalmente se argumenta que los hombres musulmanes impiden que las mujeres musulmanas acepten trabajos remunerados. Los elementos racializados en tales discursos ya se han documentado (véase el capítulo 3). Estas explicaciones no tienen en cuenta diversos aspectos —debatidos más adelante— esenciales para comprender la racialización de los mercados laborales marcados por el género en la Europa contemporánea. No creo que el análisis del trabajo de las mujeres exija necesariamente una teoría general de género que pueda ser utilizada para analizar específicamente el trabajo remunerado. Más bien, estoy a favor de una forma de análisis que pueda tratar procesos atravesados por el género de una forma histórica y culturalmente específica *sin* delimitar lo «público» y lo «privado» como ámbitos separados. Así, se entiende el trabajo como algo marcado por el género de formas distintas a lo largo de la historia. Tal variación está arraigada en las historias de la esclavitud, el colonialismo, el imperialismo y el orden global que se está desarrollando actualmente y que se sostiene bajo el dominio del G-7.

A la luz del capítulo anterior, quisiera volver a hacer énfasis en la importancia de estudiar, empírica e históricamente, la articulación entre las diferentes formas de diferenciación social como relaciones contingentes que son efecto de múltiples determinaciones. Por consiguiente, un estudio sobre las jóvenes musulmanas y el mercado laboral necesitaría establecer en relación a su trabajo:

---

1 El estudio en que se basa este capítulo fue financiado por el Departamento de Empleo. Se centra en mujeres jóvenes de origen predominantemente pakistaní que viven en Birmingham. Este estudio cualitativo, llevado a cabo durante 1988-1989, comprendió 55 entrevistas individuales en profundidad y grupos de discusión con 50 mujeres entre 16 y 24 años. Las mujeres tenían orígenes familiares en el distrito Mirpur de Azad Kashmir o en el Panyab. La mayoría de las familias llegó a Gran Bretaña desde zonas rurales del subcontinente, pero alrededor de una sexta parte tenía orígenes urbanos previos a la migración. Los padres de las jóvenes trabajaban principalmente en trabajos manuales en Gran Bretaña (Brah y Shaw, 1992).

—Cómo se construye y se representa socialmente.

—Cómo se experimenta y se explica en el terreno de la subjetividad.

—Cómo se constituye y es constitutivo de los mercados laborales.

—Y cómo se enmarca dentro de las narraciones personales y las historias colectivas.

No se plantea aquí una división binaria entre cultura y estructura. El concepto de cultura evocado no «hace referencia» a una serie de costumbres, valores y tradiciones ya totalmente constituidas y fijas. Más bien, se entiende la cultura como un proceso; una red de significaciones que se entrecruzan; un terreno en el que se producen, se asignan, se desbaratan y se debaten los significados sociales. Las especificidades culturales siguen siendo importantes, pero se construyen como modalidades fluidas, como barreras móviles construidas dentro de una multiplicidad de espacios, estructuras y relaciones de poder. La estructura y la cultura se construyen como procesos relacionales; una no es más relevante que otra. De este modo, nuestra atención puede dirigirse a cómo las estructuras —económicas, políticas, ideológicas— emergen y cambian con el tiempo, en y a través de sistemas de significación, y cómo a su vez moldean los significados culturales.

Para comprender, desde esta perspectiva, la relación de las jóvenes musulmanas con el mercado de trabajo en Gran Bretaña, sería necesario deconstruir el concepto de «mujer musulmana» tal y como ha sido constituido en el discurso británico. Necesitaríamos considerar hasta qué punto y de qué formas estas representaciones sociales construyen a la «mujer musulmana» como categoría racializada; esto es, cómo los estereotipos pueden servir para transmutar diversos grupos de mujeres musulmanas en una posición de sujeto como unidad racializada de mano de obra. Tal deconstrucción destacaría los procesos discursivos por medio de los cuales se constituyen mercados laborales racializados y marcados por el género. Al mismo tiempo, el análisis de las entrevistas de las mujeres pondría en primer plano sus narraciones sobre sí mismas. La forma en la que estas auto-narraciones se relacionan con la «mujer musulmana» en tanto categoría de representación en el discurso británico estaría sujeta, por supuesto, a una variación empírica. ¿Qué luz arrojan las narraciones personales de las mujeres sobre la forma en que tales «representaciones» influyen en sus identidades sociales? Las

mujeres, ¿ocupan posiciones de sujeto oposicionales o no oposicionales dentro de tales discursos? Sus propias percepciones de sí mismas, ¿refuerzan o cuestionan los significados sociales codificados en tales discursos?

El punto en el que me gustaría insistir es la crucial distinción entre «mujer musulmana» como categoría discursiva de «representación» *y* las mujeres musulmanas como sujetos históricos, situados y encarnados, con orientaciones sociales y biografías, tanto personales como colectivas, diferentes y cambiantes.

Podemos identificar *por lo menos* siete dimensiones que parecen cruciales para entender la forma, el alcance y los patrones de la participación de las mujeres musulmanas en el mercado laboral británico. Son:

1. Las historias de colonialismo e imperialismo que moldearon los patrones de las migraciones a Europa occidental tras la Segunda Guerra Mundial.

2. El momento histórico específico del proceso migratorio.

3. La reestructuración de postguerra de las economías globales y nacionales.

4. La estructura cambiante de los mercados laborales regionales y locales.

5. Las políticas estatales, especialmente de control de la inmigración.

6. El racismo en el mercado laboral.

7. La segmentación del mercado laboral por género, clase, edad y origen étnico.

He elaborado el marco de trabajo que sigue sobre el estudio citado previamente (Brah y Shaw, 1992) y sus implicaciones. En la primera parte analizo cómo se inscriben estas siete dimensiones en la formación y negociación de la relación de las musulmanas con el mercado laboral. La segunda parte trata el imaginario social a través del cual se construye socialmente a las musulmanas en Gran Bretaña, y el impacto que este campo de representación tiene sobre la forma en la que las jóvenes musulmanas se posicionan en las relaciones sociales. A esto le sigue un análisis de las narraciones de las mujeres.

¿Qué aporta el marco teórico aquí descrito a un estudio sobre las mujeres musulmanas y el mercado laboral, tal y como el que hemos hecho?

En primer lugar, el énfasis en la perspectiva histórica nos lleva al pasado colonial en el que se enmarca la formación de las comunidades asiáticas en Gran Bretaña. El encuentro colonial, como es hoy bien sabido, fue un complejo y conflictivo ruedo de relaciones económicas, políticas y culturales marcadas por formas de racismo atravesadas por el género. Como señala Mies (1986), los regímenes coloniales de acumulación estuvieron directamente implicados en los cambios (mediados por el sistema de clases) de la organización y la estructura de las familias y los hogares en las sociedades metropolitanas, así como en las colonias. La emergencia de la noción de un «salario familiar» en las sociedades occidentales, dice Mies, debe mucho a la extracción de excedentes de las colonias. A pesar de algunos puntos débiles en su argumentación (véase Walby, 1990), Mies demuestra la centralidad de los procesos de racialización y el género como elementos constitutivos en el desarrollo de una economía global. Muestra cómo los sistemas patriarcales de colonizadores y colonizados han estado interrelacionados desde mucho antes de las migraciones procedentes del subcontinente asiático posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

Una perspectiva histórica también dirige la atención hacia las condiciones bajo las cuales se desarrolló el trabajo inmigrante en la Gran Bretaña de postguerra. El boom económico desde 1945 hasta finales de los sesenta, que posibilitó la incorporación al mercado laboral de un creciente número de mujeres blancas británicas, también condujo a la contratación de trabajadores de las antiguas colonias británicas. Ambos grupos de trabajadores obtuvieron empleo mayoritariamente en sectores poco remunerados. La segregación por género del mercado laboral significó, sin embargo, que los hombres y las mujeres trabajadoras se concentraran en diferentes sectores de la economía. Las mujeres asiáticas experimentaron el mercado laboral no sólo a través de su género, sino también como sujetos racializados. Incluso dentro de un mercado laboral segregado por género, ocupan un perfil distintivo en comparación con las mujeres blancas. Como ya hemos visto, en términos generales, hay una mayor proporción de mujeres que de hombres con trabajo a tiempo parcial en Gran Bretaña. Este patrón de empleo se toma a menudo como un importante factor que contribuye a los bajos salarios de las mujeres. Sin embargo, hay una mayor proporción de asiáticas que de blancas con trabajos a tiempo completo. Y sus ganancias son menores que las de las blancas. Mientras que el patrón general para las mujeres en Gran Bretaña es que se concentran en el sector servicios, las asiáticas ocupan con frecuencia puestos

de trabajo no cualificado, poco cualificado y mal remunerado en el sector industrial, especialmente en la industria textil, recientemente en declive. Incluso en aquellas industrias donde predominan las mujeres, las asiáticas se concentran en los trabajos de más bajo nivel, y las tasas de desempleo entre las mismas son mucho más altas que entre las blancas (véase el capítulo 3).

En la primera fase de la migración de postguerra, los hombres pakistaníes habían llegado sin su parentela femenina. La posición de clase de estos hombres como trabajadores mal remunerados, residentes en zonas degradadas de las ciudades británicas, tendría un efecto crucial en el tipo de empleo disponible para las mujeres pakistaníes cuando éstas comenzaron a llegar. El argumento de que pocas mujeres pakistaníes acceden al mercado laboral debido básicamente a «razones culturales» merece un análisis más que un rechazo irreflexivo. Apartemos este tema de momento, y pensemos en la influencia del momento histórico de la migración, el cambio económico, el control de la inmigración y el racismo en la forma que tomó la estructura de oportunidades de trabajo para las mujeres pakistaníes.

El momento histórico de la inmigración y el cambio socio-económico de postguerra

Las mujeres pakistaníes migraron a Gran Bretaña más tarde que las mujeres de la India (que eran en su mayoría sijs e hindúes). Las primeras llegaron, fundamentalmente, a finales de los sesenta y principios de los setenta, mientras que las mujeres asiáticas que entraron al mercado laboral en la primera fase de las migraciones de postguerra eran principalmente mujeres sijs e hindúes. Estas mujeres asiáticas comenzaron a tener empleos remunerados en un momento de crecimiento económico y relativa estabilidad. La producción masiva se concentraba en las fábricas, y las formas centralizadas de organización del trabajo y los mercados nacionales eran un elemento clave de esta fase. La mayoría de las asiáticas, incluyendo el pequeño número de musulmanas que trabajaba en aquel momento, encontraron empleo remunerado realizando los trabajos descualificados o con poca cualificación generados por este sistema de producción.

Desde los años setenta, las economías de las sociedades industriales avanzadas comenzaron a atravesar una importante reestructuración. La economía global se hizo cada vez más transnacional, creando nuevas formas de división internacional del trabajo. En Gran Bretaña, el declive del viejo sector industrial, donde se habían concentrado los trabajadores asiáticos, condujo a importantes pérdidas de empleo. Estos cambios económicos supusieron

un aumento de la «especialización flexible», lo que llevó a formas cada vez más descentralizadas del proceso de trabajo y a un mayor énfasis en la subcontratación de funciones y servicios. Nuevos tipos de pequeños negocios proliferaron dentro de las economías nacionales. Se produjo un aumento de empleos en el sector servicios, pero este incremento se concentró básicamente en trabajos poco remunerados y a tiempo parcial, además de en distintas formas de «trabajo a domicilio»[2] (Mitter, 1986; Allen y Massey, 1988; Jensen *et al*., 1988; Hall y Jacques, 1989; Phizacklea, 1990; Nazir, 1991).

Se deduce de lo anterior que las mujeres musulmanas que llegaron a Gran Bretaña a finales de los años sesenta y principios de los setenta encontraron un mercado laboral en recesión e importante reestructuración económica. Si bien esto tuvo como resultado la contracción de ciertos tipos de empleo, se dio una expansión de pequeños negocios, especialmente aquellos basados en el sistema de «subcontratación». La oferta de trabajo remunerado que podía realizarse desde casa supuso un gran atractivo para las musulmanas con jóvenes familias de las que cuidar. En este momento, cuando el «trabajo a domicilio» se convirtió en una fórmula estable, más y más mujeres accedían a él a través de redes de amigos o familiares. En otras palabras, la creciente dedicación de las mujeres musulmanas a este tipo de trabajo no podría explicarse solamente en términos de «limitaciones culturales».

La relación de las pakistaníes con el mercado laboral no puede entenderse del todo sin considerar el factor de región y localidad. Los grupos asiáticos se concentran en regiones específicas. Las mayores concentraciones de pakistaníes se encuentran en Londres y el sureste, con asentamientos importantes también en Yorkshire, Humberside y en el noroeste. Nuestro estudio (Brah y Shaw, 1992) se realizó en la ciudad de Birmingham, en la zona de West Midlands. Durante los años ochenta se produjo una importante destrucción de empleo en esta zona, especialmente en la manufactura, donde existía una alta concentración de trabajadores asiáticos. En la ciudad de Birmingham, este proceso fue todavía más pronunciado. Entre 1981 y 1984, el declive de la ciudad de Birmingham fue dos veces mayor que el de la región en su conjunto (Birmingham City Council, 1988). El impacto devastador de este cambio en los hogares asiáticos puede apreciarse si tomamos en cuenta que, según el

2 El «trabajo a domicilio» es la producción subcontratada de bienes y/o de servicios a personas que trabajan en su casa y que son pagadas a destajo (por unidad producida). Invisible para las estadísticas nacionales y ausente de la legislación laboral, este sector de trabajadores a domicilio se caracteriza por recibir una remuneración pequeña e irregular y carecer de los beneficios de la Seguridad Social; puesto que quienes lo forman trabajan aislados, rara vez se organizan en asociaciones o sindicatos. Está integrado mayoritariamente por mujeres. [N. del E.]

censo de 1971, más de un 60 % de los hombres trabajadores de origen indio y pakistaní en West Midlands trabajaba en la industria manufacturera. Las mujeres asiáticas también se concentraban en la industria, principalmente en el textil y en la confección. Y aunque se ha producido un cierto aumento del empleo en el sector servicios, éste se ha dado básicamente en aquellos lugares donde la mano de obra asiática está aún poco presente. Más aun, según el Estudio de Estrategia Económica del Birmingham City Council de 1986, tal expansión se basa en un crecimiento del trabajo mal remunerado y del autoempleo con bajos salarios. Estas tendencias regionales y locales han determinado el tipo, la variedad y la cantidad de oferta de empleo existente para las mujeres jóvenes.

Controles de inmigración

El impacto de la legislación sobre inmigración en las familias asiáticas está bien documentado. Como vimos en el capítulo 3, las construcciones sociales del matrimonio y las relaciones familiares asiáticas como un «problema para la sociedad británica» han sido determinantes en la legitimación de la política británica de inmigración. Las imágenes de «mareas humanas» de asiáticos conspirando para burlar las restricciones de inmigración a través del sistema de matrimonio concertado se han evocado a menudo para justificar el control de la inmigración. Si se definía al asiático como un trabajador que podía suponer una amenaza para el empleo de los hombres blancos, en la ley de inmigración se definía a las mujeres como «dependientes». Esta visión social de las mujeres asiáticas como indefensas y dependientes, a las que probablemente se las casaría a la primera oportunidad, ha desempeñado un papel importante en la construcción del «sentido común» que profesores, consejeros laborales y otros profesionales pueden tener acerca de las posibilidades de educación y empleo de las musulmanas jóvenes. Dichos profesionales desempeñan un papel importante al animar o desanimarlas a conseguir ciertos tipos de educación y empleo (Cross *et al*., 1990; Brah y Shaw, 1992).

Hay una extensa literatura que documenta discriminaciones directas e indirectas en términos de acceso al empleo, a la promoción y a la formación (véase Daniel, 1968; Brooks y Singh, 1978; Brown, 1984; Drew *et al.,* 1991). Dichas prácticas discriminatorias se constituyen en y a través de una serie de prácticas y discursos racializados que construyen al grupo racializado como inherentemente «diferente». Así como los discursos patriarcales pueden representar el trabajo de las mujeres como «diferente» y/o inferior, los discursos racializados cuestionan las habilidades, aptitudes, atributos culturales y

la adaptabilidad general de un grupo a ciertos tipos de trabajos y posiciones dentro de la jerarquía laboral. Las investigaciones muestran que profesores, técnicos de inserción laboral y empleadores pueden realizar prácticas que tienen consecuencias adversas de por vida para algunos individuos (Lee y Wrench, 1983; Cross *et al.*, 1990; Drew *et al.*, 1991; véase también el capítulo 3).

Imágenes, representaciones y cultura vivida

En lo que respecta a las representaciones sociales de las mujeres asiáticas en Gran Bretaña, las construcciones racializadas se articulan con las de género, etnicidad, religión y clase. Hay una larga historia de discursos «orientalistas» insertos en la literatura, la pintura, el dibujo, la fotografía, el discurso «científico», el debate político, las políticas y prácticas estatales y el «sentido común». La «mujer oriental», especialmente la mujer musulmana, vino a ocupar la posición de quintaesencia del «Otro» en este espacio discursivo del deseo (véase Said, 1978; Alloula, 1986). Tanto si se la exotiza, si se la representa como enormemente oprimida y necesitada de liberación o si se la ve como una víctima/emblema enigmático del fundamentalismo religioso, es muy probable que se le asigne el papel de portadora de «razas» cuyas culturas «extranjeras» amenazan continuamente con la destrucción de los «valores civilizados». Excita las fantasías occidentales de transgresión: un halo de misterio, lujuria, peligro. El «velo» es el icono definitivo de este campo fantasmático, frustrando la mirada occidental con su opacidad y su aparente rechazo y desprecio por sus movimientos hegemónicos. El «velo» es la metáfora de la orientalización de las contradicciones insertas en el género y el imperialismo. Pero la orientalización es un proceso, y no existe una correspondencia directa ni entre las representaciones coloniales de los grupos que estaban «orientalizados» (por ejemplo, los árabes, los turcos o los indios han sido orientalizados de distintas formas) ni entre las representaciones coloniales y los discursos contemporáneos. Hay continuidades y discontinuidades a lo largo de este campo discursivo. Así, las imágenes sociales de las mujeres pakistaníes en Gran Bretaña hoy en día pueden derivar en parte de las representaciones coloniales de los musulmanes en la India colonial, pero, esencialmente, son un componente del campo de representación asociado a la presencia pakistaní en la Gran Bretaña de postguerra. Este imaginario social también conecta con los discursos sobre lo «musulmán» en Europa occidental en su conjunto. Parece que existe un solapamiento considerable en las imágenes de las musulmanas jóvenes que se tienen en distintas partes de Europa Occidental (véase el capítulo 3; Parmar, 1982; Brah y Minhas, 1985; Lutz, 1991).

Pero, ¿cómo afectan estas imágenes de las musulmanas o de otras categorías de mujeres asiáticas a sus trayectorias laborales? Lo hacen cuando, como señalamos anteriormente, estos estereotipos se traducen en prácticas institucionales con consecuencias negativas para la posición de las mujeres en el mercado laboral. Por ejemplo, el discurso de las «constricciones culturales de las musulmanas» actúa dentro de una gran variedad de prácticas de profesores, orientadores y técnicos de educación y formación laboral, encargados de personal, educadores de calle, trabajadores sociales y demás. La difusión general de tales ideas a gran escala, a través de los medios de comunicación, hace que se hayan sedimentado en el «sentido común» colectivo. Su influencia puede ser muy amplia, aunque el significado exacto que tome dependerá de cómo se articulen en determinadas circunstancias.

Señalar el discurso de las «constricciones culturales» como ideología no significa negar la importancia de la cultura. Pero, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de constricciones culturales? En los debates sobre la mujer musulmana, la limitación «cultural» que se cita más a menudo es la institución del *purdah* —una serie de normas y prácticas que limitan la participación de la mujer en la vida pública. Es importante señalar que este concepto social da significado a prácticas que varían enormemente de un periodo histórico a otro, de un país a otro y de un grupo social a otro. Incluso dentro del mismo grupo social, sus patrones de cumplimiento pueden diferir considerablemente según la clase, la casta y otras dimensiones (El Sadawi, 1980; Sharma, 1980). Esta institución tampoco se limita a los musulmanes del subcontinente asiático. También se observan versiones del *purdah* entre los hindúes y los sijs. De hecho, Sharma (1980) apunta que, en términos de su significado más amplio como signo del conjunto de discursos y prácticas que limitan la participación de las mujeres en la vida pública, el concepto puede aplicarse de alguna forma a todas las sociedades. En este sentido, la segregación del mercado laboral por género en Gran Bretaña, por ejemplo, podría entenderse como un conjunto de ideologías y prácticas patriarcales que no son tan diferentes del *purdah*. Es importante reconocer la especificidad de las formas islámicas de *purdah*, pero sin ver la institución como algo uniforme, fijo o imposible de cambiar. Lo importante, entonces, es cómo el *purdah* se interpreta de formas diferentes en distintos grupos musulmanes y otras comunidades asiáticas en Gran Bretaña, y cómo se articula con otras ideologías y prácticas patriarcales británicas. El punto en el que quisiera incidir es que los discursos y las prácticas patriarcales «asiáticas» en Gran Bretaña no son ajenas a la sociedad británica; son una importante dinámica interna de la formación social británica.

Las culturas vividas que habitan las mujeres musulmanas están muy diferenciadas, y varían en función de factores tales como el país de origen, el carácter rural o urbano del hogar previo a la migración, el origen regional y lingüístico en el subcontinente, la posición de clase en el subcontinente así como en Gran Bretaña y la ubicación regional en Gran Bretaña. Las culturas asiático-británicas no son algo traído directamente del subcontinente, sino que son «autóctonas» de las diferentes regiones y localidades de Gran Bretaña. Las culturas asiáticas de Londres, por ejemplo, se distinguen de las de Birmingham. De forma similar, la vida cultural asiática del este de Londres tiene sus propias características distintivas comparada con las culturas locales del oeste de la ciudad. Hay algunos elementos comunes, por supuesto, dependiendo de a qué modalidad particular —religión, región, lengua, clase, etc.— nos refiramos. Por ejemplo, las culturas del Panyab tienen sus propias especificidades comparadas con las culturas bengalí o guyeratí. Por otro lado, todos los grupos musulmanes, ya sean bengalíes, panyabíes o guyeratíes, comparten algunas especificidades culturales. Pero cada caso contiene al mismo tiempo una dimensión de región y localidad —de «inglesidad», «escocidad», «galesicidad», «irlandesidad» o propia del East End, de Tyneside, de Yorkshire, etc. En las vidas cotidianas de las mujeres, estas realidades no están separadas sino entremezcladas. No pueden separarse en componentes «asiáticos» y «británicos». Se fusionan, formando lo «asiático-británico»: un nuevo conjunto, creado e interpretado en el mundo cotidiano.

Por lo tanto, como dije antes, es crucial distinguir entre «las mujeres jóvenes pakistaníes» como un objeto generalizado del discurso social y las mujeres jóvenes pakistaníes como sujetos históricos encarnados. Éstas son una categoría diversa y heterogénea de personas que ocupan multitud de posiciones de sujeto. Como en el caso de otros sujetos, sus vidas diarias se constituyen en y a través de matrices de poder insertas en discursos cruzados y prácticas materiales. La siguiente sección examina cómo las personas entrevistadas en el estudio se constituyen y, a su vez, elaboran el discurso del trabajo remunerado y no remunerado de las mujeres. Examinamos las formas en que las narraciones de las mujeres representan una variedad de respuestas y estrategias —en acuerdo, complicidad, resistencia, lucha o transgresión— mientras negocian las muchas y diversas facetas del poder en sus vidas diarias. El objetivo es explorar cómo las estructuras sociales más amplias influyen en las culturas vividas que habitan las mujeres.

Las narraciones de una misma y de los demás

Es evidente que el trabajo remunerado es sólo una forma de trabajo. Aunque éste ha existido durante siglos, la casi total dependencia de un salario por parte de los hogares es un fenómeno relativamente reciente. En Europa, donde es ahora la figura dominante, data solamente del siglo XIX (Pahl, 1988). Es un lugar común decir que las mujeres siempre han trabajado. Sin embargo, en la mayoría de las sociedades, algunos de los trabajos más exigentes que realizan las mujeres, como el trabajo doméstico, el cuidado de los niños y de otros miembros de la familia, raramente son vistos como «trabajo», hasta el punto de que la noción de «trabajo» es hoy un sinónimo de trabajo remunerado. Aunque muchas mujeres desempeñan formas remuneradas de trabajo, ya sea en una u otra forma de «trabajo a domicilio» o en las instalaciones del empleador, la ideología del hombre que trae el pan a casa aún perdura en las sociedades industriales avanzadas (véase Leonard y Speakman, 1986; McRae, 1989; Hall, 1992).

En países menos industrializados, el sector de subsistencia es mayor y la delimitación entre el trabajo «productivo» y el trabajo para la creación de «valor de uso» está menos clara. Las mujeres pueden involucrarse en diversas tareas que a la vez forman parte de la economía de mercado y de la producción de bienes y servicios para consumo en el hogar (Beneria y Sen, 1981; Young y Wolkowitz, 1981; Redclift, 1985). En Asia, las mujeres desarrollan un amplio abanico de actividades económicas tanto dentro como fuera del hogar. En el Pakistán urbano, las mujeres pueden trabajar en diversas profesiones como la enseñanza, la medicina y el trabajo social. También pueden encontrarse mujeres en algunos de los niveles más bajos del trabajo remunerado, incluyendo la construcción de edificios y carreteras, la limpieza de las calles y el servicio doméstico. En las zonas rurales, lo más habitual es que las mujeres sean responsables del cuidado de los animales domésticos y del proceso de conservación y almacenamiento de los alimentos; pueden asumir tareas especializadas de trabajo agrícola como el trasplante del arroz, y tomar parte en la siembra y cosecha general de los cultivos; y pueden tejer, coser y producir trabajos manuales de artesanía junto con otras responsabilidades domésticas y el cuidado de los niños (Papaneck, 1971; Nazir, 1991). En otras palabras, las mujeres pakistaníes que emigraron a Gran Bretaña han desarrollado probablemente diversas actividades económicas antes de la migración. Lo nuevo para ellas al migrar no es la idea de «trabajo», sino más bien la experiencia del trabajo remunerado en una sociedad industrial avanzada.

Hay una gran escasez de investigaciones a partir de las cuales desarrollar un retrato sistemático de las realidades del mercado laboral para las musulmanas jóvenes. Gran parte de las llevadas a cabo está relacionada con la generación inmigrante (Dhaya, 1974; Saifullah-Khan, 1974; Jeffery, 1976; Anwar, 1979). Una excepción es un estudio piloto en el que la autora entrevistó a hijas, madres y abuelas de una docena de hogares de la ciudad de Bradford (Afshar, 1989). En él, encontramos principalmente mujeres empleadas en trabajos que se realizan desde casa —aunque algunas habían trabajado en fábricas antes del nacimiento de sus hijos—, mujeres sin remuneración en negocios familiares y, en algunos casos, «mujeres profesionales». De forma clara, estas mujeres eran activas económicamente, aunque pocas estarían incluidas en las estadísticas oficiales.

En nuestro estudio entrevistamos a cinco categorías de mujeres: aquellas que no estaban buscando trabajo remunerado; las que realizaban un trabajo remunerado (tanto trabajando desde casa como en las instalaciones del empleador); mujeres sin empleo; mujeres en planes estatales de formación para la inserción laboral; y estudiantes en cursos de educación de adultos o estudios superiores. Se entrevistó a este amplio abanico de mujeres porque, para comprender del todo por qué algunas mujeres musulmanas no entran al mercado laboral, necesitábamos saber por qué otras ya lo habían hecho. También es importante saber qué percepciones y aspiraciones tienen las mujeres inscritas en cursos de educación y formación.

¿Trabajar o no trabajar?

Esta pregunta tenía una importancia variable dependiendo de si la entrevistada era una estudiante o participaba en un programa de formación, si era una mujer joven sin empleo, una mujer con niños pequeños sopesando las ventajas de un salario frente a los costes de pagar un canguro o una guardería, o alguien que ya tuviera un trabajo remunerado, tanto fuera como dentro de casa. La característica común más impactante de las respuestas que recibimos fue que una enorme mayoría de las mujeres apoyaban el derecho de la mujer al trabajo remunerado. Independientemente de si ellas mismas lo deseaban, o si se encontraban en posición de conseguir trabajo, este apoyo estaba muy presente en las entrevistas. Representa una seria crítica de los discursos patriarcales que dan prioridad a los ingresos del hombre y construyen como trabajo adecuado para las mujeres la responsabilidad del cuidado dentro del hogar. Cuestiona las afirmaciones hegemónicas de tales ideologías. Las entrevistadas consideraban los ingresos de las mujeres como

una contribución indispensable a la renta del hogar. El trabajo remunerado también se valoraba por ofrecer a las mujeres cierto grado de independencia y una mayor confianza en sí mismas.

Cuando se realizaba fuera del hogar, se pensaba que el trabajo remunerado aportaba una necesaria red de contactos más allá de la familia y el parentesco. También se consideraba un antídoto contra el aburrimiento y el aislamiento de quedarse en casa. Las amistades en los lugares de trabajo se experimentaban como fuente de diversión. Las mujeres hablaban sobre la alegría de compartir un chiste, bromear, poner en común las cosas traídas de casa a la hora del almuerzo, cotillear, escuchar los problemas domésticos o de otro tipo de las compañeras de trabajo, compartir las «quejas» contra los jefes, etc.

Las contradicciones de género, etnicidad, racismo, clase y generación parecían interpretarse en toda su complejidad en estas «culturas de los lugares de trabajo». La importancia que las mujeres las otorgan también está recogida en estudios etnográficos (véase Pollert, 1981; Westwood, 1984).

Barreras al empleo

Si la gran mayoría señalaba la importancia del trabajo remunerado para las mujeres, ¿por qué algunas de ellas no estaban buscando empleo? Todas las mujeres que entraban en esta categoría —tanto casadas como solteras— alegaban que el trabajo doméstico y otras tareas de cuidado les quitaba la mayor parte de su tiempo. Las mujeres solteras a menudo tenían que compartir la responsabilidad de cuidar a los hermanos y hermanas menores o, en algunos casos, a sus sobrinos y sobrinas. En los casos en que la madre estaba enferma, la mujer soltera tenía que asumir toda la responsabilidad del hogar. No cabía duda de que, para estas mujeres, el trabajo doméstico y otras formas de trabajo que incluían el cuidado de los niños, de los suegros ancianos o de otros miembros de la familia, constituían su «trabajo» por excelencia:

> Cómo voy a buscar otro trabajo, si ni siquiera puedo terminar mis trabajos domésticos. Tengo mucho trabajo que hacer: lavar, planchar, hacer la cena y todo eso. Mi madre no puede hacerlo debido a su mala salud, así que tengo que hacer el trabajo de la casa. (Mujer soltera de 18 años)

> El trabajo doméstico ocupa todo mi tiempo. Somos ocho en casa. Cocinar, limpiar la casa, lavar la ropa, planchar —no se acaba nunca. (Mujer soltera de 20 años)

> Tengo cuatro hijos, tres niños y una niña. No doy abasto… Además, si trabajara tendría que llevar a los niños a una guardería. Eso cuesta más que lo que ganaría. (Mujer casada joven)

Por supuesto, estas narraciones pueden entenderse en cierto modo como típicas de cualquier mujer en tales circunstancias. Pero si bien estas mujeres no son las únicas que encuentran oneroso el trabajo doméstico, hay dos factores que tienen una relevancia particular en este grupo. En primer lugar, a menudo estas mujeres eran responsables de hogares más numerosos que la media, ya que a veces incluían miembros de la familia política. En segundo lugar, los aparatos domésticos tales como lavadoras o lavavajillas que pueden aliviar las presiones del trabajo doméstico no eran comunes en muchos hogares, especialmente aquellos que se hallaban en una situación difícil en un periodo de mucho desempleo. Shaw (1988) informa de un hallazgo similar. Merece la pena tener en cuenta que, tanto durante como desde la década pasada, los hogares pakistaníes en Birmingham han sido uno de los principales blancos del desempleo en la zona. En nuestro estudio, encontramos familias en las que varios miembros estaban en el paro. Incluso cuando un hogar no se veía afectado directamente por el desempleo, dada la concentración de pakistaníes en trabajos mal remunerados, los bajos ingresos representaban un problema. Y lo que es más, las exigencias económicas de las obligaciones mutuas entre la familia política podían agotar rápidamente los ingresos del hogar.

A veces se sugiere que los asiáticos del Pakistán rural, en comparación con aquellos de los centros urbanos, están más inclinados a restringir la entrada de las mujeres en el mercado laboral. Sin embargo, no encontramos diferencias importantes en los orígenes de la familia antes de la migración entre las mujeres que no estaban buscando un trabajo y aquellas «económicamente activas» —es decir, empleadas o desempleadas. Las familias de la mayoría de mujeres en las tres categorías migraron desde zonas rurales de Pakistán. Por lo tanto, el origen rural en sí mismo no es un factor determinante para que las mujeres jóvenes pakistaníes acepten o no un empleo. El estatus conyugal tampoco apareció como un determinante especialmente importante de la propensión de las mujeres a buscar un trabajo remunerado. Aunque era más probable que las mujeres solteras fueran económicamente activas, también había entre aquéllas algunas que no buscaban un trabajo remunerado.

Un factor que parecía tener una clara influencia en la probabilidad de que una mujer participara en el mercado laboral era la duración de su estancia en Gran Bretaña. Descubrimos que la gran mayoría de las mujeres activas en el mercado laboral nacieron aquí o vinieron de niñas. Al contrario, la mayoría de las mujeres que no buscaban trabajo llegaron a Gran Bretaña de adolescentes o más tarde y, como consecuencia, su experiencia de escolarización en Gran Bretaña era limitada. En Pakistán habían asistido básicamente a colegios rurales. En Gran Bretaña la mayoría había abandonado el colegio sin obtener ninguna cualificación formal, y algunas tenían dificultades con el inglés. Estas mujeres a menudo veían su falta de cualificación formal y sus limitaciones con el inglés como una barrera que les impedía conseguir «buenos trabajos»:

> Sentada en casa te aburres. Pero encontrar trabajo no es fácil. Primero tengo que aprender inglés.

> En este momento, no sé. Cuando haya aprendido inglés y otras cosas, veré si quiero trabajar o no. El inglés es un gran problema para mí.

Estas mujeres conocían la existencia de trabajos en el sector secundario, especialmente en la industria de la confección en Birmingham, donde los patrones no hacían preguntas sobre el conocimiento del inglés u otros tipos de cualificación formal. Pero las mujeres jóvenes los categorizaban como «malos trabajos» con bajos salarios y pésimas condiciones laborales. Estos trabajos no eran atractivos para las mujeres, ya que simplemente suponían una nueva carga a añadir a las responsabilidades domésticas ya existentes, sin ninguna de las ventajas de un trabajo bien remunerado con buenas condiciones laborales.

Dije antes que la posición de las mujeres en el mercado de trabajo no se define solamente por la estructura de éste o las necesidades de la economía, sino también por ideologías patriarcales que definen la posición de las mujeres en la sociedad. Las normas sociales sobre «el trabajo de las mujeres» y «el trabajo de los hombres» son constitutivas de la desigual división del trabajo en el hogar, la segregación ocupacional del mercado de trabajo por género y la posibilidad de que un número sustancial de mujeres no entre nunca en el mercado laboral. Las ideologías patriarcales se aplican a todas las mujeres en Gran Bretaña, pero pueden adoptar formas específicas en relación con las jóvenes musulmanas. Las nociones de *purdah*, como ya se ha señalado, varían enormemente entre los grupos musulmanes. Pero en aquellas familias que observan tales normas, la idea de que las mujeres salgan a realizar trabajos remunerados

provoca una profunda preocupación, porque se piensa que esto señala la incapacidad de los hombres de mantener el hogar. La ideología generalizada del hombre como «el que gana el pan», común en Gran Bretaña y otros países occidentales, emerge en este sistema de significación como el «honor familiar». La idea de mujeres jóvenes trabajando solas lejos de casa se entiende como terreno fértil para cotilleos maliciosos. Estos cotilleos suponen una seria amenaza para la reputación de una mujer. Como vimos en el capítulo 3, el trabajo de Sue Lees demuestra el poder del cotilleo y las indirectas a la hora de sembrar dudas sobre la reputación de una mujer joven en las escuelas británicas. Una chica blanca que haya sido construida como una «fulana» puede redimir su reputación encontrando un novio estable. Tal posibilidad de «redención» patriarcal a través de la economía heterosexual del deseo no está disponible para las jóvenes asiáticas. Deben tener una reputación de no actividad sexual antes del matrimonio si quieren ayudar a mantener el «honor familiar», algo que era bastante común en Gran Bretaña hace no tanto tiempo. La cuestión es que ambos son ejemplos de prácticas patriarcales.

Lo interesante de nuestro estudio es que sólo alrededor de un cuarto de las entrevistadas dio como razón principal de que no estuviera realizando un trabajo remunerado la oposición de sus familias a que las mujeres tuvieran trabajos lejos del hogar, basándose en el *izzat* y el *purdah*. Pero cuando se producía la oposición, las limitaciones podían ser muy severas:

> Mis padres quieren que me quede en casa… Los parientes también… Dicen «ella no debería salir»… Ni siquiera me apunto al paro. Creo que no les importaría que hiciera trabajos desde casa … Si estuviera en casa podrían mantenerme vigilada. Si fuera a una fábrica podrían pensar que voy a otro lugar con una amiga, o que puedo encontrar novio.

> Mis padres no me dejaban salir de casa. Directa a casa del colegio, a hacer las tareas domésticas y quedarme allí. No veía a mis amigas. Mi madre es más estricta que mi padre. Mi padre solía decir «déjalos salir», pero ella no lo hacía. Decía que la gente hablaría.

Sin embargo, las normas y prácticas patriarcales no pueden verse simplemente como «limitaciones externas». Como vimos en el último capítulo y en la primera parte de éste, en todo momento nuestra subjetividad está marcada por campos discursivos con complejas articulaciones entre lo psíquico y lo social. Hacemos diferentes inversiones en diferentes posiciones políticas. Es decir, las mujeres pueden ser posicionadas o incluso posicionarse a sí mismas conscientemente de forma diferente dentro de los discursos patriarcales, no porque

estén «oprimidas» o «forzadas» a hacerlo, o porque se vean impulsadas por una voluntad ilustrada autorreferencial, sino porque han invertido emocional, psíquica y subjetivamente en posiciones específicas en las que los efectos de las dinámicas sociales de poder se interiorizan en las modalidades contradictorias de la mente de forma no-reduccionista. Así que, ¿cómo se construyeron a sí mismas las mujeres que no estaban buscando trabajo en relación a las prácticas culturales que sirven para excluir a las mujeres del mercado laboral? En algunos casos, las jóvenes se hacían eco de las órdenes específicas de género que marca el concepto de *izzat*. Como observó una mujer:

> Cuando las mujeres trabajan fuera del hogar esto trae *Be Izzti* (deshonor) a la familia. No creo que las mujeres deban trabajar fuera del hogar. ¡Yo no querría que una hija mía trabajara! [traducido al inglés]

Pero otras se oponían a la idea de que las mujeres no deban tener trabajos fuera de casa. Sus respuestas a las circunstancias personales que las habían conducido a su propia exclusión del mercado laboral diferían considerablemente. Una mujer soltera, que no podía aceptar un trabajo remunerado debido a la oposición de sus padres, vivía con la esperanza de que su futuro compañero fuera más liberal al respecto. Una segunda mujer joven, cuyos padres no habían considerado apropiado que las mujeres jóvenes no casadas trabajaran fuera del hogar, y que se casó poco después de dejar el instituto, encontró que su marido tampoco estaba a favor de que trabajara; sintiéndose aislada y aburrida en casa, estaba muy desencantada con este aspecto de su vida pero aseguraba que cuando tuviera hijos, una hija suya tendría oportunidades similares a las de un hijo. Su propia vida podía haber estado limitada por la construcción normativa del hombre como «el que gana el pan», pero tenía muchas ganas de negociar un futuro diferente para su hija. Una tercera mujer, una joven madre de 24 años con tres hijos, no podía aceptar un empleo debido a las responsabilidades del cuidado de los niños, pero estaba planeando formarse como cuidadora de guardería cuando sus hijos crecieran. Su marido y su familia política la apoyaban en sus aspiraciones de trabajo. Está claro que las pakistaníes jóvenes fuera del mercado laboral constituyen una categoría de individuos diversos y diferenciados.

Los dilemas del empleo remunerado

Las mujeres musulmanas pueden tener poca representación en aquellas formas de trabajo remunerado que se registran estadísticamente. Pero para nada están ausentes del mercado laboral. Como vimos antes, las evidencias sugieren que una proporción sustancial de estas mujeres trabajan «a domicilio».

Por otro lado, las mujeres musulmanas también desempeñan diversos trabajos manuales, de oficina y administrativos, así como profesionales, en Gran Bretaña. Esta variedad se reflejaba en nuestras entrevistadas con empleo: tres de ellas trabajaban en una fábrica de confección, una era autónoma como diseñadora gráfica, y otra era profesora de escuela primaria. Otra encuestada trabajaba para el gobierno local en un puesto medio como consejera/directiva, tres trabajaban de voluntarias como trabajadoras comunitarias o sociales, y dos trabajaban desde casa. Otras doce mujeres estaban sin trabajo. Una característica común entre empleadas y desempleadas era su determinación a encontrar un trabajo. Ponían un gran énfasis en la necesidad de ser activas económicamente:

> Creo que los hombres y las mujeres deberían tener los mismos derechos. Si los hombres trabajan, ¿por qué no pueden hacerlo las mujeres? Las mujeres no están ahí sólo para hacer el trabajo doméstico.
>
> Estoy muy en desacuerdo con quienes piensan que las mujeres no deberían trabajar fuera de casa. Bien, ¿por qué deberían quedarse en casa? ¿Por qué no pueden quedarse los hombres en casa?
>
> Creo que ambos, hombres y mujeres, deberían trabajar. No se puede vivir de los ingresos de una sola persona… Para mí es importante no depender de nadie —mi madre o mi marido. Soy ambiciosa respecto a mí misma.

Una proporción sustancial de las entrevistadas pertenecía a familias bastante flexibles respecto a que las mujeres trabajaran. En esos casos, los padres como mínimo no se habían opuesto y, en muchos casos, habían animado a sus hijas a recibir una educación y tener ambiciones laborales:

> Cuando decidí buscar trabajo mis padres no estaban locos de alegría. Pero tampoco me detuvieron.
>
> Mis padres me dejaron a mí la elección: «puedes quedarte en casa o ir a trabajar mientras no me des una mala reputación y la gente no pueda señalar».
>
> Mis padres me animaron mucho. Decían «haz lo que tú quieras».

Cuando las familias eran reacias al principio, las mujeres empleaban diversas estrategias de persuasión para obtener su consentimiento, a menudo ganándose el apoyo de parientes comprensivos o de amigos de la familia para ayudarles a negociar el resultado deseado. Los trabajos académicos y profesionales están

especialmente bien vistos entre los grupos asiáticos. Incluso aquellos padres que al principio podían tener sentimientos encontrados acerca de una hija en busca de una educación superior o una cualificación profesional, por miedo a que la joven pudiera volverse «díscola» como dijo una de las entrevistadas, se sintieron muy orgullosos una vez obtuvo tales cualificaciones.

No sorprende que la necesidad económica emergiera como uno de los métodos de persuasión más efectivos:

> Al principio no trabajaba porque mis padres no querían que lo hiciera. Ahora papá no tiene trabajo. Es duro. Ahora estoy buscando trabajo.
>
> Bueno, es difícil porque mi madre realmente no quiere que yo tenga trabajo. Pero nos hemos visto obligados a ello porque no tenemos dinero… Mis padres quieren que cosa en casa [trabajo a domicilio]. Montones de chicas de mi edad [17] de por aquí lo hacen. Pero yo no quiero.
>
> Cuando mi padre dejó de trabajar por enfermedad realmente tuvimos que mantenernos… De ninguna forma podrían haberse casado bien mis hermanas —la dote, las joyas y el alquiler del local, dar de comer a los invitados… todo eso— sin trabajar antes.

Los efectos de la legislación sobre inmigración fueron citados también como influencia en la decisión de las mujeres de participar en el mercado laboral. Nuestras entrevistadas afirmaban que la ley discrimina a los asiáticos, y especialmente a las mujeres jóvenes a través de la cláusula del «primer propósito», que hace que un solicitante del subcontinente asiático casado con una mujer asiática nacida en Gran Bretaña tenga que demostrar que el matrimonio no se produjo con el principal propósito de inmigrar a Gran Bretaña. Estas reglas de inmigración también estipulan que las personas que deseen traer a sus cónyuges a vivir a Gran Bretaña deben ser capaces de mantenerlos sin recurrir a los fondos públicos. A menudo las familias se hallan separadas entre los dos continentes debido a estas leyes, y las mujeres que deseen traer a un cónyuge deben encontrar trabajo para aportar pruebas de que son capaces de mantenerle en esas condiciones (véase Sondhi, 1987).

Cualesquiera que sean las razones dadas para tener un trabajo, e independientemente del nivel de importancia social que se dé al derecho de las mujeres a un empleo, el trabajo remunerado no siempre se experimenta como una ventaja inequívoca. Es muy probable que compaginar la «doble jornada» de las responsabilidades domésticas y el trabajo remunerado sea

agotador (véase el capítulo 2). Para la mayoría de las mujeres que combinaban estos dos tipos de trabajo, el día podía empezar a las cinco o las seis de la mañana, y no terminar hasta las diez o las once de la noche, después de acabar todas las tareas de la casa, o las tareas relacionadas con el trabajo remunerado (por ejemplo, corregir los trabajos de los estudiantes o preparar las clases del día siguiente, en el caso de una profesora; o completar la cuota diaria de trabajo en el caso de una «trabajadora a domicilio»; véanse los estudios de caso en Brah y Shaw, 1992).

Nuestras entrevistas con «trabajadoras a domicilo» apoyan la evidencia de otros estudios que señalan los bajos sueldos, la inestabilidad, el aburrimiento y el aislamiento, las insoportables presiones que resultan de las súbitas fechas de entrega impuestas con muy poca antelación por los proveedores, y la falta general de protección del empleo como características típicas del «trabajo a domicilio» (véase Bisset y Huws, 1984; Allen y Wolkowitz, 1987; Phizacklea, 1990). Sin embargo, no debería pensarse que esto implica que las mujeres que trabajan fuera se consideraran en mejores circunstancias. De hecho, varias mujeres que trabajaban fuera de casa en sectores no sindicados y mal pagados se quejaron amargamente de las condiciones de trabajo. Cualquier intento de sindicalizarse, decían, podía resultar en despido. El miedo a recibir la «patada» era un elemento disuasorio poderoso frente a la acción colectiva. Como expresó una mujer:

> Nos tratan como animales pero todo el mundo tiene miedo a que le den la patada porque no se puede encontrar trabajo rápidamente.

Sin excepción, se condenaban las malas condiciones laborales —tanto asociadas con el «trabajo a domicilio» como con el trabajo en las instalaciones del empleador. Las mujeres reprobaban las condiciones incluso aunque no tuvieran más opción que aceptar esos trabajos debido a la necesidad y a la falta de opciones disponibles.

Por encima de todo, el «trabajo a domicilio» era visto como la peor forma de trabajo remunerado. Hablaban de una horrible monotonía y de explotación. Lo veían como un refuerzo del aislamiento social y un camino a la soledad, y en algunos casos como fuente de depresión. De la misma manera, las formas de «trabajo de fábrica» poco cualificadas o no manuales suscitaban poco entusiasmo, aunque generalmente se las prefería al «trabajo a domicilio». Las mujeres querían «un buen trabajo con una paga decente» y un ambiente de trabajo creativo y positivo, aunque hacían una valoración bastante realista de la limitada gama de trabajos disponibles

para la mayoría de las mujeres asiáticas. Al vivir en zonas de clase obrera de núcleos urbanos degradados, las mujeres eran muy conscientes de las limitaciones del mercado laboral local. Hablaban de cómo el «trabajo a domicilio», algunos tipos de trabajo en las fábricas y, en el mejor de los casos, trabajos no manuales poco cualificados y mal pagados en el sector servicios se habían convertido en la norma del «trabajo adecuado de chicas asiáticas» para los patrones locales, los profesores, los orientadores de educación y de inserción laboral y también entre algunos sectores de la comunidad asiática. No tenemos espacio para debatir las experiencias de nuestras entrevistadas con la educación, los planes de formación del gobierno y los servicios de orientación educativa y laboral. Baste decir que las mujeres jóvenes denunciaban las bajas expectativas y las percepciones estereotipadas de los profesionales de la educación sobre las chicas asiáticas, sobre sus aspiraciones, capacidades y culturas familiares. La mirada profesional que ve a la joven musulmana como un objeto en lugar de un sujeto de su propio destino era considerada por nuestras entrevistadas como un obstáculo crucial para su éxito en el mercado laboral.

El racismo y la discriminación fueron citados como otra importante barrera para la entrada y el éxito en el mercado laboral:

> El racismo es un problema. Para la gente blanca es más fácil conseguir trabajo. Es más probable que si una persona blanca ofrece un trabajo, quiera que lo haga una persona blanca.

> Es difícil para nosotros. Primero les dan los trabajos a la gente blanca y después a nosotros.

> A algunas personas blancas no les gusta la gente asiática. Cuando los ven en las calles les gritan insultos y palabrotas. Eso realmente me enfada. A algunos patrones no les gusta dar trabajo a asiáticos.

Posicionalidad contingente

En las narraciones de las mujeres, se hace evidente que están «situadas» de forma diferente y diferencial a lo largo de diversos discursos. Mientras algunas mujeres comparten el derecho de una mujer a trabajar y de ese modo plantean un desafío a las nociones patriarcales del hombre como «el que gana el pan», las narraciones de otras mujeres reiteran valores patriarcales. No existe correspondencia directa entre, por un lado, su visión de la

participación de las mujeres en el mercado laboral como un objetivo general deseable y deseado y, por otro lado, su propia participación en formas remuneradas de trabajo. Esta última estaba limitada por aspectos tales como la forma y la extensión de los cuidados de los que eran responsables, las circunstancias económicas del hogar, la estructura de oportunidades del mercado laboral, las actitudes de ánimo/desánimo por parte de sus relaciones/profesores/orientadores laborales, y el racismo y la discriminación racial en el trabajo. Pero la cuestión es que la experiencia de las mujeres no es en absoluto una «opresión» unidireccional, ni sus narraciones son una estricta codificación de cierta «disposición social» esperando a «explotar» como agencia voluntarista.

Más bien, las narraciones «ejecutan» [*perform*] distintas modalidades de *subjetividad* como espacio de simultaneidad «social» y «psíquica» de *posicionalidad*. Las visiones de las mujeres sobre el empleo remunerado hablan de identidades de género articuladas pero distintivas y diferenciadas. Como debatimos previamente, puede entenderse la identidad como ese proceso a través del cual la inestabilidad y la contradicción del sujeto-en-proceso *se significa* como poseedora de estabilidad y coherencia, como «núcleo» que se enuncia como el «Yo». El «Yo» se instala no de forma idéntica sino relacional, como el «nosotros», a través del espacio discursivo de la subjetividad, y del poder y la práctica de las instituciones. En este sentido, la agencia colectiva de las mujeres que entrevistamos estaba profundamente marcada por diferentes posiciones de sujeto político, pero no necesariamente los que encajan a la perfección en ciertas nociones de lo «político», donde la agencia política señala un cierto tipo de «conciencia» y un cierto tipo de «acción». Al hacer mucho énfasis en la importancia de que las mujeres tengan acceso a trabajos bien remunerados con buenas condiciones laborales, nuestras entrevistadas articulaban un discurso de género de igualdad y justicia social. Como hemos visto, algunas de estas jóvenes no eran «económicamente activas» por sí mismas, pero insistían en la persecución de estrategias diarias para facilitar y reforzar la apertura de opciones socialmente justas para las mujeres, incluso si, como en su propio caso, tal fin debía ser aplazado durante toda una generación para ser alcanzado por sus hijas, o ganado parcialmente apoyando a amigas o parientes femeninas. Las mujeres que ya tenían trabajos creaban espacios culturales donde podían experimentar los placeres de la sociabilidad en las minucias de la vida diaria en el lugar de trabajo. El trabajo remunerado representaba todas las contradicciones de clase, género, etnicidad y racismo mientras las mujeres intentaban equilibrar la «doble jornada», combinar las responsabilidades domésticas con un empleo. A partir de sus diferentes situaciones, ya fuera como «trabajadoras a domicilio», trabajadoras por cuenta

ajena con un sueldo bajo, o realizando diversos trabajos secretariales, administrativos y profesionales, las mujeres se enfrentaban cara a cara con las formas generizadas de la explotación de clase racializada. Su mundo cotidiano susurraba múltiples configuraciones de relaciones de poder.

Por encima de todo, las relaciones de las mujeres jóvenes con el mercado laboral fueron construidas por múltiples discursos y prácticas institucionales, tales como el impacto de la economía nacional y global en los mercados laborales locales; los discursos sobre la responsabilidad de las mujeres en torno al cuidado y la propia posicionalidad de las mujeres en tales discursos —como pueden «sentirse» y «pensar» acerca de ellos; el papel de la educación en la construcción social de las expectativas de empleo, marcadas por el género y el racismo. En otras palabras, la «estructura», la «cultura» y la «agencia», lo social y lo psíquico, todo está imbricado. Todos estos son elementos esenciales para el marco de trabajo que he esbozado.

7. Resituar Europa. Racismos generizados, etnicidades y nacionalismos en la Europa Occidental contemporánea

Vivimos en un periodo marcado por profundos cambios. La agitación política de los últimos tiempos en Europa del Este, la Unión Soviética, Sudáfrica, América Central y del Sur —por citar algunos ejemplos— y las secuelas de la Guerra del Golfo suponen una importante reestructuración del orden político mundial. Se ha producido una transformación fundamental en la economía política del capitalismo de finales del siglo XX, con un creciente predominio del capital transnacional, una consolidación cada vez mayor de los mercados globales, el desarrollo de nuevas técnicas de producción y de nuevos sistemas de distribución, la formación de una «nueva» división internacional del trabajo y la revolución de las tecnologías de la comunicación. En el ámbito cultural, las tendencias homogeneizadoras del consumo cultural de masas, que atraviesan las fronteras internacionales, son análogas a una reafirmación de la tradición local estética, política y étnica, que exige que se reconozca su heterogeneidad y su diferencia cultural.

En Europa Occidental, «1992» ha llegado a significar una nueva fase en las relaciones entre los doce miembros de la Comunidad Europea. El 1 de enero de 1993 se derribaron oficialmente las fronteras internas de los doce Estados con el propósito de permitir el libre movimiento de capitales, bienes, servicios y ciertas categorías de personas. La configuración incipiente, descrita cada vez con más frecuencia como la «nueva Europa», es aún difícil de definir. ¿Cómo será esta nueva configuración? ¿Es básicamente una constelación de intereses económicos que irrumpen ante la creciente competencia, principalmente de Japón y Estados Unidos? ¿Hasta qué punto los países de Europa del Este se convertirán en las nuevas colonias de Europa Occidental? ¿Cuál será el impacto de esta reestructuración de los países europeos en el «Tercer mundo»? ¿Cuál será el lugar de Europa tras la Guerra

del Golfo, ahora que Estados Unidos aparece como la indiscutible potencia militar dominante a nivel global? ¿Será la «nueva Europa» una formación inherentemente inestable con conflictos interestatales por el poder económico y político, y rivalidades tribales entre los diferentes grupos étnicos europeos, que tengan como resultado el genocidio y un incalculable derramamiento de sangre? Tales preguntas tienen mucha importancia en la construcción de las nuevas identidades europeas.

De forma significativa, 1992 también fue el V Centenario de la llegada de Colón a las Américas el 12 de octubre de 1492. Asimismo, 1492 fue el año de la caída del Reino de Granada en «España», lo que puso fin a 800 años de poder e influencia de los «moros» en Europa —un aniversario que pone de relieve la histórica contienda entre judaísmo, cristianismo e islam, y cómo esta contienda se está reconfigurando en la Europa contemporánea. Dichos acontecimientos históricos constituyeron momentos inaugurales en la evolución de un sistema económico mundial en el cual la dominación occidental quedó inextricablemente unida a la historia de la esclavitud transatlántica, el colonialismo y el imperialismo. A lo largo de los 500 años de expansión y colonización europeas, la idea de «Europa» como una categoría en cierto modo unificada ha sido puesta en cuestión constantemente por los intensos conflictos y rivalidades internas, de las que este siglo ha sido testigo con las dos Guerras Mundiales y la subsiguiente Guerra Fría entre los bloques de poder capitalista y «socialista». En este escenario político, los ideales de una identidad paneuropea han sido cuestionados de forma permanente por los procesos de formación de identidad nacional, sujetos ellos mismos a las contradicciones internas de género y de clase así como de especificidad regional y étnica.

Y aún así Europa existía como un conglomerado de poder en la escena mundial: como una realidad concreta para todos aquellos a los que subordinaba. De hecho, como señaló Balibar (1991), hasta mediados del siglo XX, el principal significado del término «europeo» se refería a grupos de colonizadores en las regiones colonizadas del mundo. Los procesos de conquista, colonización y formación de imperios, el asentamiento permanente de europeos en otras partes del mundo, las luchas nacionalistas de los colonizados y la descolonización selectiva constituyen el terreno en el cual Europa se construyó a sí misma y a sus «Otros». Los cambios actuales en el orden global económico y político están tomando forma frente a este pasado, y está surgiendo una «nueva Europa».

En esta «nueva Europa», nos enfrentamos actualmente con un resurgimiento y con una intensificación creciente del racismo y del nacionalismo, así como con un genocidio que se define a sí mismo sin inmutarse como «limpieza étnica» y provoca muertes, violaciones y torturas. Esto hace que sea un imperativo político el que, mientras reconsideramos el concepto de etnicidad, valoremos sus posibilidades afirmativas y de adscripción, así como de ser recuperado por el racismo y el nacionalismo. ¿Bajo qué circunstancias se convierte la etnicidad en algo racializado? ¿Cómo se articula el racismo con el nacionalismo? ¿Cómo se inscriben el género y la clase en estas intersecciones? Este capítulo es un intento de explorar algunos aspectos teóricos y políticos de las problemáticas que constituyen estas preguntas. En la primera parte trato las categorías conceptuales y los debates sobre estas cuestiones. En la segunda, examino las ramificaciones políticas de los procesos económicos y culturales que se inscriben en la Europa del «mercado único».

Desarrollo mi análisis centrándome en el racismo, pero exploro su relación con otros ejes de diferenciación. La cuestión es que el racismo, la etnicidad, el nacionalismo y la clase son fenómenos atravesados por el género; y que sus configuraciones cambiantes son inmanentes a los cambios más amplios asociados con la transición de la «modernidad» a lo que se ha dado en llamar «sociedad postindustrial», «postmodernidad» o «capitalismo tardío». Examino el concepto del «neo-racismo» y sugiero que su utilidad analítica dependerá de hasta qué punto podamos establecer criterios útiles para distinguir su «novedad» respecto de las anteriores formas de racismo en el continente. Pongo el énfasis en la necesidad de tratar la pluralidad de los racismos en Europa y expongo un caso en el que se consideran en tanto dinámicas de poder cruzadas en vez de paralelas. Utilizo el término «racismos diferenciales» (para distinguirlos de la noción de Balibar de «racismos diferencialistas») para analizar el espacio discursivo de:

– La interseccionalidad dentro, entre y a través de los diferentes racismos.

– Las articulaciones del racismo con las relaciones políticas, socio-económicas y culturales de género, clase y otros marcadores de «diferencia» y diferenciación.

– La relación entre subjetividad e identidad en y a través de estos campos.

Finalmente, destaco la necesidad de prestar atención a las nuevas configuraciones de las etnicidades.

Racismo, género y clase: ¿un problema de definición?

Existe una considerable controversia y un prolongado debate en Gran Bretaña acerca del uso del concepto de raza y la definición de racismo. ¿Debería darse al concepto de raza un valor analítico, dado el peso de la evidencia contra su validez como categoría «biológica»? ¿Cómo tratar su importancia en tanto categoría «social»? ¿Es el racismo una «ideología» o puede entenderse también como una «estructura»? Estas cuestiones están lejos de ser respondidas (Gilroy, 1987; Miles, 1989; Donald y Rattansi, 1992). Pero hay un acuerdo general en que el concepto de raza da significado a un conjunto históricamente variable de significados sociales. Es decir, la «raza» es una construcción social. Cualquier marcador —color, fisonomía, cultura, genética— puede ser citado, solo o combinado con otros, como significante de «raza». Algunas formas de racismo destacan las características biológicas como indicadores de una supuesta diferencia «racial». Otras formas pueden señalar la diferencia cultural como la base de una presunta e infranqueable barrera racial entre grupos. El racismo cultural puede callar al respecto o incluso negar cualquier noción de superioridad o inferioridad biológica, pero lo que lo determina específicamente como racismo es el trasfondo de diferencia innata que contribuye de forma implícita o explícita a calificar a un grupo como una «raza». En otras palabras, el racismo construye la diferencia «racial».

No es necesario que las características biológicas sean puestas en primer plano en todos y cada uno de los racismos, pero si va a identificarse a un fenómeno como racismo, el colectivo al que se refiere debe ser representado como «inherentemente diferente». Al contrario de lo que afirman las posiciones que construyen el racismo como una tecnología transparente de represión y opresión, los procesos de racialización no siempre tienen lugar en una matriz de bipolaridades simples de negatividad y positividad, superioridad e inferioridad o inclusión y exclusión. Mientras que los encuentros racializados se han descrito frente a una historia de explotación, inferiorización y exclusión, también han habitado espacios de profunda ambivalencia, admiración, envidia y deseo. El deseo por el «Otro» racializado se construye y se codifica en y a través de los regímenes patriarcales de poder, incluso cuando las normas, los valores y las convenciones heterosexuales se ven trastocadas constantemente por las sexualidades gays, lesbianas y otras. Al mismo tiempo, todas las sexualidades en un contexto racializado se inscriben mediante matrices racializadas de poder. En otras palabras, el «Otro» del racismo no es un anverso inequívoco de «sí mismo»; la Otredad puede construirse básicamente,

pero no exclusivamente, en términos antitéticos. Lo que es más, las otredades racial y sexual están íntimamente conectadas, la una es inmanente a la otra (Bhabha, 1986b). Más adelante volveremos sobre este punto.

Existe una tendencia en algunos análisis del racismo a limitar el uso del concepto exclusivamente a un «fenómeno ideológico», como algo distinto de las «prácticas sociales». Estas distinciones categóricas son profundamente problemáticas. Si los discursos, en un sentido foucaultiano, son «órdenes de conocimiento» y «regímenes de poder» que «no están en una posición de exterioridad respecto a otros tipos de relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales) sino que son inmanentes a estas últimas» (Foucault, 1984: 94), se deduce que son elementos constitutivos en la formación de diferentes formas de subjetividad y prácticas sociales. Consecuentemente, los procesos de significación como el racismo dejan de ser un mero fenómeno de «superficie», en contraposición a algunos «profundos fenómenos estructurales». En su lugar, la atención se centra en las formas en las que los «regímenes de poder» racializados se articulan con aquellos de género, clase u otras modalidades de diferenciación, al interpretarse en el ámbito económico, político, cultural y psíquico.

Dada la increíble profusión —quizás, incluso confusión— de estudios sobre el racismo que permanecen ajenos a la centralidad del género y la sexualidad en su constitución, es necesario reiterar explícitamente que el racismo es siempre un fenómeno generizado y sexualizado. En primer lugar, la *idea* de «raza» es esencialmente una *narración esencialista de diferencia sexualizada*. Es una alegoría de la centralidad de las genealogías dinásticas occidentales del «ancestro» y el «descendiente» del «Hombre». Es decir, es un tropo para la economía heterosexual «occidental» del deseo. Los discursos de «diferencia racial» están saturados con metáforas del origen, ancestros comunes, sangre, familiares y amigos. La figura de la mujer es un momento constitutivo en el deseo racializado de control económico y político.

El racismo construye al género femenino de forma diferente al masculino (véase Greenberger, 1969; Davin, 1978; bell hooks, 1981; Davis, 1981; Carby, 1982; Mackenzie, 1984; Mani, 1987; Haraway, 1989; Hall, 1992; Ware, 1992). No sólo se diferencia a hombres y mujeres de un grupo racializado de los de otro grupo racializado, sino que los hombres de un grupo subordinado pueden ser racializados a través de la atribución de «cualidades femeninas», o las mujeres pueden ser representadas con cualidades «masculinas». Así, por ejemplo, los hombres bengalíes en la India colonial eran caracterizados como «amanerados» o «femeninos» en contraste con la propia

imagen de macho del autoafirmado y heroico hombre británico. De forma similar, las mujeres negras esclavas en las Américas eran racializadas frente a las mujeres blancas mediante la atribución de «cualidades masculinas» que se pensaba las mantenían aparte de la «gentileza de las mujeres blancas». Dada la «naturaleza» generizada de la «cultura», el racismo también se experimenta de forma diferente por mujeres y hombres. *Es decir, el racismo codifica diferenciaciones generizadas mientras parece subsumirlas*. El proceso de subsunción es importante al imponer una unidad «imaginada» e «imaginaria» al grupo racializado, mientras que al mismo tiempo inscribe los regímenes patriarcales de poder. El racismo y las prácticas/discursos patriarcales son similares, ya que ambas formas de significación sirven para naturalizar algunas diferencias atributivas: el racismo construye la variación humana a la vez que codifica la diferencia como inherente e inmutable, la representa como algo «racial» y traza el mapa de esta diferencia adjudicada a las colectividades sociales; los movimientos patriarcales hablan del sexo como un «hecho» que representa a hombres y mujeres como «naturalmente» diferentes, de tal forma que la posición subordinada de las mujeres se legitima al derivar de diferencias innatas entre hombres y mujeres. Ambos conjuntos de significaciones presentan el cuerpo como un portador de diferencias inmutables tanto si esta diferencia putativa se representa o no como biológica o cultural.

La distinción sexo/género, que surgió como resultado de los intentos feministas de criticar la fórmula «biología = destino», fue citada en algunos estudios feministas para diferenciar el «racismo» del «sexismo». Se dijo que, mientras el racismo inscribía la desigualdad a través de una movilización de nociones biológicas de la «raza», cuando ninguna existía excepto como categoría social, el sexismo utilizaba la diferencia sexual biológica ya existente como base para institucionalizar el desigual trato a los sexos. Butler (1990), entre otras, se pronuncia respecto a la distinción sexo/género. Se pregunta si los hechos ostensiblemente naturales del sexo no pueden ser también formaciones discursivas producidas históricamente, de forma que, si cuestionáramos el carácter inmutable del sexo, quizá la construcción catalogada como sexo fuera una construcción cultural tanto como el género. Como observa:

> En algunos estudios, la noción de que el género es construido sugiere un cierto determinismo de significados de género inscritos en cuerpos anatómicamente diferenciados, mientras que esos cuerpos son concebidos como recipientes pasivos de una ley inexorable. Cuando la «cultura» que «construye» el género se entiende en términos de una ley o conjunto de leyes, parece que el género está

> tan determinado y fijado como lo estaba bajo la fórmula «biología = destino». En ese caso no es la biología sino la cultura quien se convierte en el destino. (Butler, 1990: 8)

Para Butler, el género no es simplemente una inscripción cultural de significado en un sexo ya dado, también incluye los medios a través de los cuales los propios sexos se establecen como algo «prediscursivo», previo a la cultura, como una superficie políticamente neutral a la que se añade la cultura. Desde este punto de vista, el «sexo» no es menos una construcción cultural que la «raza» o el «género». Como tal, cualquier distinción entre ellos es básicamente un asunto del significante particular de «diferencia» que moviliza cada una de las construcciones, de los significados culturales históricamente específicos que son puestos en juego por cada narración, y sus diversos efectos en distintas categorías de personas. Butler no se pronuncia acerca de temas como el racismo o la clase. Pero su pregunta: «¿hasta qué punto el cuerpo existe en y a través de la(s) marca(s) de género?» puede reformularse como: «¿Hasta qué punto el cuerpo existe en y a través de la(s) marca(s) de género, "raza" o clase?»; por lo que habría una implosión de barreras entre el cuerpo físico y el social.

La cuestión de cómo teorizar mejor la relación entre racismo y clase ha sido objeto de un debate considerable en Gran Bretaña, pero mucha de esta literatura ha guardado silencio respecto a la relación del racismo y la clase con el género. Este tema combinado ha sido objeto de una considerable controversia en los discursos feministas donde, hasta hace poco, la tendencia general había sido analizar el género sin tener en cuenta el racismo de forma sistemática (véase el capítulo 5 para una revisión). La principal preocupación de esta discusión era si el racismo y las relaciones patriarcales debían entenderse como autónomos de la clase social, como reducibles a la clase social o como si tuvieran historias separadas pero articuladas con las relaciones de clase en un contexto histórico dado. Mi propia postura es que el racismo no es ni reducible a la clase social y al género ni completamente autónomo, y que mientras puede tener una efectividad independiente, no constituye una forma independiente de dominación. Como categorías conceptuales, el racismo, el género o la clase tratan las articulaciones entre discursos y prácticas como relaciones contingentes y situadas a lo largo de diversos espacios. Las construcciones de finales del siglo XX y las representaciones de las categorías de «raza», clase o género están insertas en el cambiante «orden mundial» contemporáneo, y remodeladas por lo que Donna Haraway (1991) llama la «informática de la dominación».

Hasta ahora, he explorado la conceptualización de «raza» y racismo y su articulación con el género y la clase. A continuación, examino cómo pueden teorizarse las conexiones entre racismo, nación, etnicidad y género, antes de considerar algunas de sus configuraciones en la «Nueva Europa».

Nacionalismo, racismo, etnicidad y género

El concepto de «nación» ha sido objeto de un debate considerable tanto en la historiografía liberal como marxista (Nairn, 1990 [1977]; Seton-Watson, 1977; Anderson, 1983; Chatterjee, 1993 [1986]; Nazir, 1986b; Hobsbawm, 1990; Smith, 1991). El término se asocia generalmente con diferentes significados en diferentes discursos. Algunas veces, se usa para designar una amplia categoría de personas que supuestamente tienen una cultura común. En otros discursos, se refiere a una entidad política encarnada en un Estado. De forma alternativa, puede celebrar la voluntad y las instituciones del «pueblo». Benedict Anderson describe la «nación» como una «comunidad política imaginada». Atribuye el auge del nacionalismo a las condiciones históricas de finales del siglo XVIII, afirmando que el desarrollo de ciertos «artefactos culturales» —especialmente el lenguaje impreso como una mercancía en forma de textos— fue crucial para la construcción y circulación del discurso europeo de «nacionalidad» y nacionalismo: «La convergencia del capitalismo y la tecnología de la imprenta en la fatal diversidad de la lengua humana creó la posibilidad de una nueva forma de comunidad imaginada, que con su morfología básica sentó las bases de la nación moderna» (Anderson, 1983: 49). Pero, mientras los estudiosos como Anderson ven el nacionalismo como un fenómeno «moderno» íntimamente ligado al desarrollo del Estado-nación, para otros (véase Van den Berghe, 1979) las naciones son construcciones más primigenias que históricas.

Partha Chatterjee (1986) señala una influyente tendencia en el análisis del nacionalismo que moviliza «tipologías» como modo heurístico para tratar el nacionalismo. La identifica especialmente en el trabajo de estudiosos como John Plamenatz y Hans Kohn. Plamenatz habla de «dos tipos» de nacionalismo: uno descrito como «occidental», que supuestamente surgió sobre todo en Europa Occidental, y otro, el «oriental», en teoría floreció en Europa del Este, Asia, África y Latinoamérica. Kohn hace una distinción parecida en cierto modo entre nacionalismos «occidentales» y «no occidentales». Más recientemente, el trabajo de A. D. Smith utiliza términos similares. Smith (1991) propone un «modelo» «cívico» y otro étnico de nación. Caracteriza al «modelo cívico» como

un modelo «occidental» e identifica sus principales características en: la posesión de un territorio histórico; un sentido de comunidad jurídico-política sujeto a leyes e instituciones comunes; una presunción de igualdad legal y política entre los miembros de dicha comunidad; y la identificación de una cultura común. Al contrario, la concepción «étnica» de nación —asociada por Smith básicamente a Europa del Este y Asia— hace énfasis en una ascendencia y unos lazos comunes basados en el parentesco, las lenguas vernáculas, las costumbres y las tradiciones.

¿Es útil esta distinción entre «cívico» y «étnico»? Expuesta de esta forma, la pregunta no cuestiona un importante *subtexto* del discurso de Smith. Dejando a un lado, por el momento, el problema de las «dualidades» tratado en otros capítulos del presente volumen, hay ciertamente un sentido en el cual la distinción entre las dos construcciones de «nación» es útil para esclarecer ciertas características específicas de un discurso determinado. Pero hemos de disentir del uso que hace Smith de varios términos, y de los propios términos escogidos. Por ejemplo, ¿es un «modelo» el dispositivo adecuado, o resulta útil, para analizar procesos que desafían de forma patente la «modelización»? ¿Qué significan las categorías «Oriente», «Occidente» y «Asia» en el trabajo de Smith? ¿Inscriben territorios geográficos o comunidades políticas? ¿Cómo están constituidas África, Sudamérica y Australia —sobre las que el texto de Smith guarda silencio— en los vacíos de este silencio? Smith presenta ostensiblemente el «modelo no occidental» como forma de resistencia, al decir: «Históricamente, desafió el dominio del modelo occidental y añadió nuevos elementos significativos, más acordes a las muy diversas circunstancias y trayectorias de las comunidades no occidentales». Aunque, sin tomar aliento, prosigue:

> Podemos describir este modelo no-occidental de concepción «étnica» de la nación. Su característica distintiva es su énfasis en una comunidad de nacimiento y una cultura nativa. Mientras que el concepto occidental establecía que un individuo tenía que pertenecer a alguna nación, *pero podía elegir a cuál pertenecer*, el concepto no occidental o étnico no permitía *tal libertad*. Tanto si uno permanecía en su comunidad o emigraba a otra, uno seguía siendo, de forma orgánica e ineluctable, miembro de la comunidad de nacimiento y estaba marcado por ello *para siempre*. En otras palabras, una nación era ante todo y por encima de todo una comunidad de ascendencia común… Este énfasis en presuntos lazos familiares ayuda a explicar el fuerte elemento popular en la concepción étnica de nación. Por supuesto, el «pueblo» figura también en el modelo occidental. Pero es visto como comunidad política sujeta a leyes e instituciones comunes. (Smith, 1991: 11-12, énfasis de la autora)

No hay espacio aquí para emprender una deconstrucción más detallada del trabajo de Smith. Pero uno puede preguntarse de forma bastante razonable, ¿qué elección tuvieron los judíos europeos al enfrentarse al Holocausto? ¿Por qué debería considerarse lo «cívico» sinónimo de lo «occidental» y lo «étnico» de lo «no-occidental»? ¿Carecen *realmente* las concepciones «no-occidentales» de nación de una noción de comunidad política sujeta a leyes e instituciones comunes? Especialmente si también es su intención que estas concepciones sean parte de un discurso ya construido: «La experiencia occidental ha ejercido una influencia poderosa, de hecho la más importante, en nuestra concepción de la unidad que llamamos "nación"» (*ibidem*: 11).

La distinción de Smith entre las concepciones «cívica» y «étnica» de la «nación» puede ser de ayuda, sin embargo, si se las separa de la dualidad occidental/no occidental. Sugiere acertadamente que los nacionalismos casi siempre combinan concepciones «cívicas» y «étnicas», y que los procesos étnicos son elementos constitutivos en la formación de una nación. Argumenta que muchos Estados-nación pluriétnicos, como Gran Bretaña, han emergido por el dominio de una comunidad étnica particular: en el caso británico, la supremacía inglesa sobre los irlandeses, los escoceses y los galeses, aunque esta hegemonía ha sido desafiada continuamente.

¿Cómo se entiende mejor el nacionalismo? ¿Es necesaria una teoría general del nacionalismo? Revisando los análisis marxistas y no marxistas del nacionalismo, Nazir argumenta que «no puede haber una definición o un universal o una teoría general de nación, nacionalidad o nacionalismo. Un intento por llegar a una definición conclusiva o a una teoría general sería inadecuado… [ya que] las definiciones universales no son posibles y, en lugar de identificar esencias, necesitamos explorar conjuntos concretos de relaciones y procesos históricos en los cuales estas ideologías adquieren significado» (Nazir, 1986b: 494-501). Por lo tanto, qué forma asume un nacionalismo particular, qué circunstancias y condiciones sociales moldean su forma y trayectoria, o cómo se moviliza la etnicidad dentro de un nacionalismo dado son cuestiones empíricas.

Las luchas nacionalistas por la independencia de la India, por ejemplo, comprendieron la construcción de un sentido de nación en un pueblo que era extremadamente heterogéneo étnicamente hablando. La forja de esta identidad nacional requirió un énfasis más allá de la condición común de ser un pueblo colonizado que lucha por su derecho de autodeterminación. Inicialmente, los nacionalistas no dieron importancia a las particularidades de la religión, las lenguas regionales, las costumbres locales y las tradiciones

para inventar un nuevo conjunto de lealtades a un Estado-nación. Pero este nacionalismo se fracturó internamente cuando la religión surgió en el movimiento político como foco de movilización para la creación de Pakistán. En estos dos ejemplos, se apeló a diferentes modalidades de etnicidad: en el primer caso, se destacó la noción de una cultura india común como entidad sincrética, un esfuerzo colectivo constituyente de todos los grupos étnicos; en el segundo caso, se puso de relieve una identidad cultural centrada en la religión como la base principal de la identificación étnica. Es importante recordar que el nacionalismo puede movilizarse con propósitos muy diferentes, y que los discursos nacionalistas construyen y encarnan tendencias políticas y culturales contradictorias. Depende de las contingencias históricas y contemporáneas que los resultados sean empoderadores y progresistas o reaccionarios y opresivos —si bien en la práctica son siempre una mezcla, más que simplemente de un tipo u otro, porque, por definición, «progresista» y «reaccionario» son construcciones político-culturales.

A la luz de la discusión precedente, está claro que la idea de etnicidad es esencial en los discursos sobre la nación. La etnicidad es una construcción relativamente nueva comparada con las de raza y nación: Glazer y Moynihan (1975) señalan su ausencia en la edición de 1933 del *Oxford English Dictionary*, y su aparición en el suplemento de 1972, donde el primer uso registrado es el del sociólogo americano David Reisman en 1953. Señalan que la edición de 1973 del *American Heritage Dictionary* la define como: «1. La condición de pertenencia a un grupo étnico particular. 2. Orgullo étnico». El intento del diccionario antes mencionado de «capturar significado» reconoce de forma implícita la articulación continua de lo subjetivo y lo social en el signo de la etnicidad, incluso si el «orgullo» puede no ser la única «estructura de sentimiento» en juego. Glazer y Moynihan encontraron que la etnicidad era un término «aún en movimiento». En cierta forma, dos décadas después, *aún* está en movimiento, cuestión que consideraré de forma completa en el último capítulo con una referencia específica al reciente discurso de «nueva etnicidad». Basta decir aquí que la etnicidad —en términos de categoría analítica— establece prácticas políticas y de significado cambiantes.

El concepto de etnicidad incluye otro significante, expresamente «étnico». En contraste con la etnicidad, el término «étnico» tiene una trayectoria muy larga. Se deriva del griego *ethnos* (a su vez derivado de *ethnikos*), que originalmente significaba «gentil», «pagano», repleto de los ecos de la «diferencia». Fue usado con este sentido en inglés desde mediados del siglo XIV hasta mediados del siglo XIX, cuando gradualmente empezó a adquirir connotaciones racializadas. Alrededor de la época de la II Guerra Mundial

en Estados Unidos, el término «étnico» se convirtió en una forma educada de referirse a los judíos, italianos, irlandeses y otros grupos frente al grupo dominante que era principalmente de ascendencia británica (Eriksen, 1993). Los grupos europeos definidos como «étnicos» eran inferiorizados en relación a los «anglosajones» que servían como norma. Al mismo tiempo estos «grupos étnicos» de ascendencia europea eran diferenciados de los norteamericanos de ascendencia africana, quienes estaban construidos como un grupo «racial».

En la Gran Bretaña de postguerra, el término «grupo étnico» pasó a formar parte del concepto de «minorías». A veces incluía a todas aquellas construidas como minorías, pero en su uso más común el término se convirtió en una etiqueta para los ciudadanos británicos de Asia, del subcontinente surasiático y del Caribe, y para sus hijos nacidos en Gran Bretaña. Por lo tanto, había una colusión implícita entre la idea de «grupo étnico» y la de «gente de color», que ya era por sí misma una construcción colonial reciclada. Esta racialización de «grupo étnico» significaba que la «gente de color» era ahora discusivamente reinventada como «grupo étnico», mientras que los grupos étnicos de ascendencia europea rara vez se veían asociados a estos términos. Esto se confirmó en parte debido al hecho de que durante el periodo de administración de Ken Livingstone del *Greater London Council,* «minorías» de ascendencia europea se dieron cuenta de que tenían que reclamar ser reconocidos como «grupos étnicos» si querían recibir fondos; su estatus en este discurso era realmente ambiguo.

La conceptualización de etnicidad de Fredrik Barth ha ejercido una gran influencia en los estudios británicos sobre la materia. Según Barth (1969), los grupos étnicos son categorías de autoidentificación y de adscripción por otros. Hace énfasis en los procesos sociales mediante los cuales los grupos étnicos se identifican a sí mismos como entidades distintivas y mantienen fronteras con otras entidades. Un grupo étnico se define mejor no por sus características culturales, sino por referencia a su proceso de formación de fronteras. Las fronteras étnicas pueden construirse y mantenerse alrededor de varios significantes que se articulan en combinaciones cambiantes en situaciones específicas. Éstas pueden incluir la creencia en un linaje común, reivindicaciones de una historia compartida que dan forma a los sentimientos de luchas y destinos compartidos, apego a una «madre patria» que puede coincidir o no con el lugar de residencia, y un sentido de pertenencia a un grupo con un lenguaje, religión, costumbres sociales y tradiciones compartidos.

En otras palabras, la etnicidad es básicamente un mecanismo de mantenimiento de fronteras entre los grupos. Barth discrepa con las formulaciones previas de la etnicidad por asumir que ésta se basaba en una diferencia cultural dada y ya existente. En su lugar, pone en primer plano el contexto y el proceso que marcan la aparición de significantes específicos de diferencia a la vez que constituyen la distinción étnica. Se entiende la etnicidad como algo *relacional* y se construye en términos de *proceso.* Lo central para la etnicidad no es un criterio objetivo de diferencia cultural. Es el proceso mediante el cual un grupo construye su distinción frente a otro. Desde luego, los procesos de construcción, mantenimiento y disolución de fronteras varían a lo largo del tiempo. Están sujetos a las fuerzas del cambio político y socioeconómico. Dado que son productos históricos, los lazos de etnicidad pueden variar en su significado, pueden ser reforzados, debilitados o disueltos, y tendrán distinta preeminencia en distintos puntos de la biografía de un grupo o de un individuo.

Está claro que los grupos étnicos *no* constituyen una categoría de lazos primigenios. Pero esto no significa que, bajo circunstancias políticas particulares, no puedan llegar a ser representados en tales términos. Los grupos étnicos se forman y existen dentro y a través de prácticas discursivas y materiales que incluyen modalidades económicas, políticas y culturales de poder. Son categorías heterogéneas diferenciadas por una serie de ejes como el género, la religión, la lengua, la casta o la clase. Pero la movilización política de la etnicidad en discursos nacionalistas o racistas puede servir para ocultar precisamente tales divisiones sociales. Los discursos de distinción étnica de «raza» y nación pueden apelar a metáforas de sangre, parentesco, herencia y sexualidad. Si bien es posible que lleguen a compartir un contenido común o un objeto general, están sujetos a una articulación particular en un contexto específico (Miles, 1989).

Por ejemplo, un nacionalismo particular puede construir la «nación» como si tuviera unos orígenes míticos, y puede invocar sueños de destino histórico a través de visiones de «pureza racial». Es posible que las etnicidades de los grupos dominantes y subordinados lleguen a ser representadas como fronteras jerárquicas constituyentes e inmutables. De hecho, es precisamente el poder de tales imágenes lo que otorga a estos discursos una presencia especial en la imaginación popular. Y las preocupaciones sobre la «contaminación racial» pueden remover los miedos patriarcales sobre la sexualidad de las mujeres. Por lo tanto, no es una coincidencia que las mujeres ocupen un lugar central en los procesos de significación que se hallan en el racismo y en el nacionalismo (Véase Davin, 1978; Enloe, 1989, Yuval-Davis y Anthias,

1989; Anthias y Yuval-Davis, 1992; Parker *et al.*, 1992). Estos y otros estudios muestran cómo las mujeres son cruciales en la construcción y reproducción de las ideologías nacionalistas. Las mujeres pueden servir como figuración simbólica de una nación. También son vistas como encarnaciones del honor masculino, y, como tales, se convierten en un espacio de competencia por ese honor. Por lo tanto, la defensa de las mujeres y los niños se convierte en un eslogan, en un lema de los hombres que van a la guerra mientras que las propias mujeres de las facciones opuestas son víctimas de violaciones y otras atrocidades sexuales. Cuando se las representa como guardianas de la «raza» y la nación, las mujeres no solo significan y demarcan las barreras jurídicas, políticas, culturales y psíquicas de una colectividad nacional, sino que inscriben estas barreras en y a través de múltiples prácticas culturales: su asunción de posiciones subjetivas feminizadas particulares, su relación con el alumbramiento de niños, y su implicación en la religión y otras prácticas rituales que construyen y reproducen nociones particulares de tradición. En contextos racializados estos procesos se inscriben a través del racismo posicionando a diferentes grupos de mujeres racializadas de forma diversa en el campo de la representación de una colectividad nacional.

Repensar la «nueva Europa»

Habiendo establecido ya ciertos parámetros para analizar las conexiones entre racismo, etnicidad, nacionalismo y clase como formaciones atravesadas por el género, ahora voy a explorar algunas de estas articulaciones tal y como figuran en la Europa Occidental contemporánea mientras se construye el Mercado Común Europeo. ¿Cómo se está constituyendo la «nueva Europa» económica, jurídica, política y culturalmente en y a través de la «raza»? ¿Quién es «europeo»? ¿Cómo se efectúa la concepción jurídica del «europeo» en y a través de la inmigración y las leyes de ciudadanía? ¿Cuál es el probable impacto que tendrá el Mercado Común Europeo en las mujeres y en otros grupos representados discursivamente como minorías? ¿Cómo figura la «europeidad» en el discurso racista y nacionalista, y de qué formas estas construcciones desafían y combaten las nuevas etnicidades emergentes? ¿Es el «neo-racismo» una categoría analítica útil a la hora de comprender las nuevas configuraciones del racismo hoy en Europa? ¿Cómo podemos comparar este concepto con el de «nuevo racismo»? Estas son algunas de las preguntas que forman esta sección.

Comienzo con el concepto de «nuevo racismo» tal y como fue elaborado en Gran Bretaña a principios de los ochenta, antes de establecer su relación con el concepto de «neo-racismo» en el que la Europa Occidental de los noventa ha puesto el foco de análisis.

Nuevo racismo

En Gran Bretaña, la tesis del «nuevo racismo» surgió en los albores del triunfo hegemónico del powellismo[1] y su institucionalización en la política de la Nueva Derecha. Martin Barker (1982) propuso que este nuevo racismo era esencialmente una teoría de la naturaleza humana que conectaba la «raza» y la nación. Era un racismo que combinaba una desautorización de la inferioridad o la superioridad biológica con una gran importancia del «modo de vida», de la diferencia cultural como la base «natural» de los sentimientos de hostilidad hacia los de fuera. Dentro de este discurso, la conciencia nacional llegó a entenderse como un instinto para la autopreservación y la supervivencia nacional. Este análisis ayudó a comprender los discursos racializados que surgieron de la reestructuración de las distintas fuerzas de la derecha del espectro político, tanto dentro como fuera del Partido Conservador. Pero lo que marca la «novedad» de este racismo frente a un racismo previo, sugiero, no era tanto su apoyo a un racismo «pseudo-cultural», ya que éste no era un fenómeno infrecuente en el pasado. Por ejemplo, la diferencia cultural como significante de diferencia innata fue una corriente particularmente fuerte en los discursos coloniales en la India (Hobsbawn y Ranger, 1983; Mackenzie, 1984; Mani, 1987; Mohanty, 1989). Más bien la distinción de esta corriente específica de racismo cultural reside en su aparición en escena en una era post Segunda Guerra Mundial donde se articula con un discurso de la Nueva Derecha. Este discurso se desarrolló en un contexto de reestructuración económica, altos niveles de desempleo, rebeliones juveniles y huelgas en sectores tales como los servicios sanitarios, la industria minera y la prensa.

El discurso de la Nueva Derecha, especialmente en su forma de articulación en la matriz ideológica del thatcherismo, hacía uso de las nociones de «nación» y «pueblo» frente a la clase, los sindicatos y los «parásitos del Estado de bienestar». Combinaba una filosofía de libre mercado con un autoritarismo social centrado en la preocupación de conservar la moral tradicional y

1 En relación a Enoch Powell (1912-1998), político del Partido Conservador, famoso por sus discursos contra la inmigración y las leyes anti-discriminación. [N. del E.]

preservar la nación británica de los supuestos peligros del declive cultural y la desintegración de la ley y el orden (Hall y Jacques, 1983; Jessop *et al*., 1988). Celebraba los «valores familiares tradicionales», exaltaba la maternidad como una vocación, propugnaba programas «pro vida», atacaba ferozmente las relaciones gays y lesbianas calificándolas de «antinaturales» y en general intentaba vilipendiar al feminismo (David, 1983; Harding, 1990; Phoenix, 1990). La Nueva Derecha construía la esencia del ser británico como ser blanco, sin hacerlo de forma explícita, hablando de «inmigrantes» y de «marea», lenguaje que, en una fase anterior al periodo de postguerra, se había convertido en un código usado para las personas de ascendencia africana y asiática. Estos grupos ya habían sido descritos por Enoch Powell como colectividades sociales que podían «estar en Gran Bretaña» pero no «ser de Gran Bretaña». El uso de las metáforas de «nación», «familia» y «estilo de vida británico» en la ideología de la Nueva Derecha resonaba con una larga historia de exclusiones racializadas como pieza central de la identidad británica. Estas metáforas evocaban nociones patologizadas de las familias asiáticas y afro-caribeñas (Carby, 1982; Phoenix, 1987), construyendo a estos grupos como el «Otro» del «carácter británico», al cual, según Margaret Thatcher, se le atribuye haber «hecho mucho para civilizar el mundo». Dentro de este marco ideológico era fácil representar las culturas vividas de las personas de ascendencia africana y asiática no sólo como diferentes, sino como una seria amenaza al «estilo de vida británico», a pesar del hecho de que estas culturas están inextricablemente entretejidas en el entramado económico y político británico.

Dado que las identidades irlandesa, escocesa y galesa mantienen una relación en cierto modo contradictoria y ambigua con «lo británico», su posicionamiento dentro de este discurso no quedaba claro, como sí sucedía con el posicionamiento de las etnicidades de otros grupos europeos asentados en Gran Bretaña tales como los italianos, los polacos y los griegos; y como de hecho había sido el caso del colectivo europeo judío, que también se mantiene fuera de la «nación» en tanto en cuanto la «nación» sea representada como cristiana. Pero la ideología de la Nueva Derecha no movilizó estas «diferencias» europeas de forma significativa, aunque, en un discurso político diferente, las representaciones de lo irlandés continuaban ligadas al «terrorismo». Sin embargo, tal ambigüedad discursiva no es intrascendente, ya que al mismo tiempo incorpora y hace diferencias entre estas etnicidades europeas. Su ubicación ambivalente y precaria dentro del discurso de lo británico significa que pueden estar inferiorizadas en relación a «lo inglés» o las unas respecto de las otras. A la inversa, estas etnicidades pueden ser movilizadas al unísono frente a las etnicidades «no europeas».

Neo-racismo

Al enfrentarse a un creciente resurgimiento de formas, tanto populares como institucionalizadas, de racismo, nacionalismo y actividad fascista en Europa, con políticas oficialmente autorizadas de «limpieza étnica» acechando en el panorama, los comentaristas han utilizado cada vez más el concepto de «neo-racismo» para referirse a las configuraciones contemporáneas de las formaciones racializadas (véase Balibar, 1991). ¿Pero cómo deben entenderse estas nuevas formaciones? ¿Cuáles son las particularidades de este neo-racismo? ¿Cómo distinguir este racismo de las formas anteriores?

Yo destacaría que no estamos tratando con uno, sino con varios racismos en Europa. Hay diversos racismos centrados en el color y dirigidos a grupos definidos como «no blancos». Otras formas de racismo incluyen el dirigido contra los judíos, los musulmanes, los árabes, los turcos, los africanos (con una diferenciación interna en términos de cómo se construye a los pueblos del norte de África y de África Subsahariana) y contra los gitanos. Cada uno de éstos tiene su propia historia específica, sus propias características distintivas y cada uno ha pasado por distintas transformaciones durante su desarrollo. Esto sugiere que consideremos:

– Cómo cada racismo ha cambiado a lo largo de diferentes periodos históricos.

– Qué forma tiene cada uno de ellos actualmente en Europa.

– Qué diferencias tienen entre sí, así como con sus formas previas en contenido, estructura y modo de significación.

– Cómo se cruzan actualmente, tanto dentro de cada país europeo como a nivel global.

El antisemitismo, por ejemplo, tiene una larga historia, pero su trayectoria no sólo ha variado en diferentes países de Europa, sino que sus manifestaciones posteriores a la Segunda Guerra Mundial se enmarcan en los antecedentes del nazismo y de la creación de Israel, y en la agitación actual que ha seguido al cambio político en Europa del Este, Alemania y la antigua Unión Soviética. Por lo tanto, un aspecto que distingue al antisemitismo contemporáneo de sus formas anteriores es su emergencia en este otro contexto histórico. También sería importante examinar (y esto está sujeto a comprobación empírica) si se ha producido un cambio discursivo en la naturaleza de la

representación de los judíos. Así, se puede señalar una segunda característica específica del antisemitismo de hoy a través de las siguientes preguntas: ¿cómo están estructurados actualmente los discursos antisemitas y qué formas de significación articulan? ¿Cuáles son las continuidades y diferencias en la forma en la que los hombres y mujeres judíos son representados diferencialmente? Lo que es más, necesitaríamos comprender la especificidad del antisemitismo actual en diferentes países europeos, a la vez que también tenemos en cuenta los elementos constitutivos de un antisemitismo más generalizado a nivel global.

Podemos considerar el caso de los asiáticos en Gran Bretaña como otro ejemplo. El racismo dirigido contra estos grupos se elaboró inicialmente en el marco del encuentro colonial. En la Gran Bretaña posterior a la Segunda Guerra Mundial ha sido adaptado dentro de un contexto, primero, de boom económico en el que la mano de obra asiática era contratada y utilizada en los sectores mal pagados y de baja cualificación de la economía; y seguidamente, de una recesión económica, la llegada de refugiados asiáticos del este de África, y un cierto crecimiento en los pequeños negocios propiedad de asiáticos. Más recientemente, ha sido elaborado en referencia a los acontecimientos que han rodeado la *fatwa* contra Salman Rushdie. Una característica significativa de este racismo ha sido su consideración de la diferencia cultural como el principal significante de una barrera supuestamente inalterable: una visión de los asiáticos como los «extranjeros» *par excellence*, los «Otros» definitivos.

La racialización de la religión respecto a los asiáticos no es un fenómeno nuevo en sí mismo. La creación de categorías racializadas a través de la religión fue una parte significativa de los discursos y las prácticas políticas coloniales. A los musulmanes y los hindúes, por ejemplo, se les atribuyeron cualidades distintivas cargadas de connotaciones de diferencia innata/natural. El género de las mujeres musulmanas e hindúes fue construido de forma diferente, con las palabras *purdah* y *sati* convirtiéndose en medios emblemáticos para significar las supuestas diferencias religiosas inscritas en su femineidad. Sin embargo, la racialización actual del islam desde la *fatwa* representa una nueva formación discursiva. Es parte inherente de las realineaciones del orden global político y económico que han seguido al desmantelamiento del socialismo como una estructura económica y de Estado en la antigua Unión Soviética y Europa del Este, la Guerra del Golfo y otros importantes acontecimientos políticos. Marca un periodo en el que la mayoría de las antiguas certezas están en una profunda crisis. Incluso aunque la democracia liberal se declare triunfante, la racionalidad occidental y el

laicismo siguen siendo cuestionados por movimientos religiosos de todo tipo. En estos movimientos religiosos de todo el mundo —ya sean cristianos, hindúes, judíos, musulmanes o sijs— la vigorización del patriarcado y del control de las mujeres es vital (véase Yuval-Davis y Saghal, 1992). El racismo dirigido contra los asiáticos en la Gran Bretaña post-Rushdie difiere por lo tanto de sus formas previas, en parte debido a las circunstancias particulares de finales del siglo XX. También difiere porque representa una reconstitución del discurso de «los asiáticos» (ya de por sí una construcción peculiar de la Gran Bretaña de postguerra para referirse solamente a los asiáticos del sur) trayendo a primer plano a «los musulmanes», a los cuales se atribuyen connotaciones europeas y globales muy particulares.

No basta, sin embargo, con esbozar las transformaciones que cada racismo ha sufrido recientemente. No son simplemente racismos paralelos, sino que constituyen configuraciones que se entrecruzan. Por lo tanto, es crucial que examinemos cómo estos diferentes racismos se articulan en la Europa de hoy, y cómo posicionan diferencialmente a una serie de categorías de personas. Por ejemplo, los irlandeses representan una categoría racializada subordinada dentro del racismo contra los irlandeses en Gran Bretaña, pero como «europeos» ocupan un espacio discursivo de dominación en un racismo que construye a todos los no europeos como los «Otros». Los judíos blancos europeos también estarían posicionados en una posición relativamente «privilegiada» frente a los no europeos en un discurso semejante, pero este posicionamiento es cuestionado por el antisemitismo. Una mujer negra judía, por ejemplo, estaría posicionada al mismo tiempo dentro del racismo contra los negros y el antisemitismo. Las consecuencias específicas para un individuo o un grupo que soporta múltiples significaciones racializadas dependerán de qué racismo en particular es el dominante en un contexto dado.

Por lo tanto, la novedad de los noventa no es que haya un solo neo-racismo en Europa, sino que diversos racismos (algunos de los cuales habían perdido poder) están siendo reconstruidos en nuevas configuraciones. No son viejas formas con un nuevo aspecto, sino formas nuevas que —en el proceso de su propia reconstrucción— asumen elementos selectivos de las viejas. Estos neoracismos europeos pueden solaparse o no con los cambios discursivos analizados en Gran Bretaña a través del concepto de «nuevo racismo». Algunos de estos racismos, como por ejemplo el antisemitismo, surgieron en Europa y fueron dirigidos contra poblaciones dentro de Europa, mientras que otros, como el racismo contra la gente de ascendencia africana, fueron elaborados en el contexto de la esclavitud y el colonialismo. Me resisto a utilizar el esquema de Balibar de distinguirlos designando al primero como «racismo interior»

y al último como «racismo exterior» porque creo que esto podría perpetuar la errónea opinión de que los racismos europeos dirigidos contra pueblos de fuera de Europa no fueron una dinámica interna de la construcción histórica de «Europa». Sea como fuere, lo particular del momento actual es que muchos de los grupos que anteriormente estaban racializados fuera de Europa están ahora en Europa. La naturaleza y la forma de las luchas contra estos racismos se establecerán en el marco de una importante reestructuración de las economías y los mercados de trabajo europeo y mundial, cambios visibles en la composición de la mano de obra, la emergencia de nuevas estructuras estatales supranacionales en los países de la Unión Económica Europea y cambios fundamentales en las formaciones culturales.

¿Un Mercado Único Europeo de mano de obra?

La creación del Mercado Único Europeo tendrá probablemente un profundo impacto económico, político y social. El boom económico de postguerra que tuvo como resultado la utilización en toda Europa de «migrantes» o «inmigrantes» como mano de obra de reemplazo en los sectores mal pagados de la economía, donde principalmente debían realizar trabajos sin cualificación o de baja cualificación, también ayudó a incorporar un creciente número de mujeres al mundo del trabajo en los niveles más bajos de la jerarquía ocupacional. Que la clase, el género, la edad, la etnicidad y el racismo se entrecruzan como elementos constitutivos en la formación de los mercados de trabajo está ampliamente demostrado por la investigación feminista. Se ha demostrado, por ejemplo, que estas intersecciones marcan la definición de cualificación, la construcción de la división entre jornada completa y jornada parcial, la división entre trabajos de «hombres» y de «mujeres», las diferencias en los ingresos de hombres y mujeres, las «culturas del lugar de trabajo» y el significado del trabajo remunerado en la construcción de las identidades (véase el capítulo 6).

Más recientemente, las economías de las sociedades capitalistas avanzadas han sufrido una importante reestructuración. Se ha identificado la especialización flexible como una característica clave de los desarrollos contemporáneos en los métodos de producción. Los cambios tecnológicos que hacen más rentable la producción a demanda han conducido a una creciente descentralización de la producción. Ahora, cada parte puede ser producida en ubicaciones diferentes para ser luego ensambladas en pequeños lotes, sobreponiéndose así a la necesidad de almacenar enormes e inflexibles inventarios. La maquinaria general y la mano de obra flexible pueden usarse para producir bienes

semi-personalizados que encajen en diferentes mercados y en segmentos dentro de estos diferentes mercados. Este método contrasta con la producción a gran escala que persigue el mercado de masas. Permite a las empresas lidiar de forma relativamente sencilla con demandas cambiantes e inciertas, y es atractivo tanto para las multinacionales como para las pequeñas empresas (véase Allen y Massey, 1988; Hirst, 1989). Como consecuencia, el trabajo se ha descentralizado, a la vez que ha surgido una nueva división generizada del trabajo tanto a escala internacional como dentro de las economías nacionales. Los trabajadores de los países del Tercer mundo, especialmente las mujeres, así como categorías específicas de la población en el mundo avanzado capitalista, tales como los negros y otras «minorías», y las mujeres como categoría general, se han visto arrastrados por esta nueva división del trabajo a los estratos más bajos, como mano de obra barata, eventual y desechable (véase Mitter, 1986). Se afirma que el Mercado Único Europeo se construye contra estas tendencias, pero a la vez es un elemento constitutivo de las mismas.

Las previsiones actuales sugieren que la constitución del Mercado Único Europeo tendrá como resultado, especialmente en las primeras etapas, grandes aumentos en las pérdidas de empleo dentro de Gran Bretaña en industrias específicas tales como la textil, las industrias alimentarias y de telecomunicaciones, y en regiones concretas, entre las que destacan Yorkshire, Greater Manchester, Merseyside y Strathclyde. Asimismo, supondrá un impacto adverso en las posibilidades de acceder a un empleo para los negros y otras minorías, así como para otras categorías de mujeres históricamente empleadas en tales industrias. También se ha dicho que el impacto de la reestructuración no será proporcional al tamaño de las empresas. Mientras que el capital multinacional a gran escala resurgirá con más fuerza, las empresas medianas y pequeñas se llevarán la peor parte. Esto tendrá un impacto desproporcionado en los negocios de las «minorías», ya que están básicamente concentrados en pequeñas empresas. La pequeña empresa es también donde está empleada una significativa proporción de las mujeres de estas comunidades. Aunque hay algunas variaciones importantes en la posición de los diferentes grupos «minoritarios», tanto dentro como entre los diferentes Estados de Europa occidental, existen similitudes importantes en su ubicación estructural en las economías occidentales. En otras palabras, los procesos de centralización que subyacen a la formación del Mercado Único Europeo se realizan en y a través de procesos de género, «raciales» y otras modalidades de subordinación. Esto quiere decir que *tales procesos económicos son a la vez políticos y culturales*. Lemas tales como «se quedan con nuestros trabajos» se movilizan fácilmente en discursos racializados/patriarcales, que pueden articularse a su vez con discursos nacionalistas.

Leyes de inmigración y ciudadanía

Uno de los principales objetivos del Mercado Único Europeo es facilitar la libertad de movimiento de personas a través de las fronteras nacionales de los Estados miembros. Sin embargo, no todos los grupos de personas podrán acceder a esta libertad. Los derechos de ciudadanía en Europa se estructuran actualmente en una división racial entre *ciudadanos*, *residentes* (personas con derechos civiles y residenciales establecidas en uno de los Estados miembros pero con nacionalidad de un país del «Tercer mundo») y *migrantes*, quienes básicamente tienen derechos extremadamente limitados. En Gran Bretaña, inicialmente, a los habitantes de las antiguas colonias se les daban plenos derechos de ciudadanía. Sin embargo, estos derechos se han visto persistentemente erosionados tras la introducción en 1948 de una legislación de inmigración cada vez más restrictiva. La historia del control de la inmigración en Gran Bretaña sirve como recordatorio constante de cómo las políticas parlamentarias del periodo de postguerra se apropiaron e institucionalizaron un consenso en torno al racismo como «sentido común». Se usaban nociones racializadas de «cultura», «matrimonio» y «sistemas familiares» en los debates en torno a la introducción de controles a la inmigración. La construcción ideológica de las mujeres como «privilegiadas portadoras de su raza y su cultura» significa que las mujeres blancas y las negras o las de otra «minoría étnica» han sido posicionadas de forma diferente en los discursos relativos a los asuntos de inmigración. Las mujeres negras y de otras «minorías étnicas» han sido señaladas como un serio problema para el Estado como fuente potencial de una considerable inmigración masculina a través del matrimonio. Es importante destacar que las leyes de inmigración relativas a la entrada de maridos o prometidos extranjeros fueron cambiadas cinco veces entre 1969 y 1983 para restringir el derecho de las mujeres no blancas de tener a sus compañeros con ellas en Gran Bretaña, mientras no era así para las mujeres blancas. La legislación actual sobre inmigración divide al mundo entre aquellos con un «ancestro británico», un padre o un abuelo nacido en Gran Bretaña (que disfrutan de los derechos normales de ciudadanía), y otros que son *non-patrial*, y como tales están sujetos a controles de inmigración, deportación y restricciones a la hora de tener un empleo.

Esto significa que, mientras que la mayoría de los tres millones de personas de las antiguas colonias británicas y sus descendientes son ciudadanos en la actualidad, hay casi un millón clasificado como nacionales del «Tercer Mundo». Para éstos, en Gran Bretaña, los derechos asociados a la residencia incluyen derecho al trabajo, la vivienda, la educación, la sanidad, las pensiones, etc. Pero el resto de Europa no tiene tales acuerdos, y parece que sus

derechos no serán válidos en la Unión Europea. Si estas personas se mudan a otras partes de Europa, probablemente serán clasificados como «migrantes» o «extranjeros», con la correspondiente pérdida de derechos políticos y sociales. Por ejemplo, como muchos argelinos en Francia, no tendrán derecho a participar en las elecciones locales y nacionales. En Bruselas, pueden encontrarse con leyes que les impidan vivir en algunas partes de la ciudad. Europa alberga a siete millones y medio de personas en esta situación, principalmente de países del Tercer Mundo, y estas mujeres, hombres y niños son los más afectados por la hostilidad, la discriminación y la explotación económica (véase *Race and Class*, 1991; *New Community*, 1991).

El impacto de «1992» también tendrá un efecto adverso en las personas que buscan asilo o estatus de refugiado. Las personas del Tercer Mundo que piden asilo son vistos generalmente como migrantes económicos en lugar de como individuos que escapan de persecuciones políticas. Las nuevas medidas para restringir este flujo de personas incluyen multas de 2.000 £ para las compañías aéreas que traigan pasajeros sin documentación válida, y restringen el derecho de movimiento de las personas que buscan asilo dentro de la Unión Europea al estipular que sólo pueden solicitar asilo en el país al que llegaron.

En su proceso de formación, la «nueva Europa» está instituyendo una amplia variedad de medidas para mantener fuera a los inmigrantes y refugiados del Tercer Mundo, al tiempo que refuerza sus controles internos. Tales medidas se están introduciendo a través de organismos herméticos establecidos *ad hoc* y acuerdos intergubernamentales, como por ejemplo el Grupo Trevi de Ministros, el Tratado de Schengen y el Grupo Ad Hoc de Inmigración. Los procedimientos de estas agencias estatales aún no están sujetos a un control democrático. Sus intentos por armonizar políticas de inmigración, terrorismo, drogas, asuntos de orden público y mantenimiento del orden suponen serios desafíos a las libertades civiles y los derechos sociales de las «minorías». Por ejemplo, estas actividades podrían llevar a aumentar el poder policial, permitiendo detener y preguntar a la población por su estatus de inmigrante, a una relación cada vez más estrecha entre estatus de inmigrante y derecho a las prestaciones sociales… e incluso llegar a inspeccionarse los lugares de trabajo para asegurar que los patrones comprueban los permisos de residencia de quienes solicitan empleo. Tales controles internos ya operan en Gran Bretaña y otras partes de Europa, pero en 1992 se han impuesto sobre una base mucho más coordinada, sistemática y transeuropea (*Race and Class*, 1991; *New Community*, 1991).

Tales operaciones supranacionales, políticas y administrativas pretenden formar estructuras europeas de regulación de los campos económico, jurídico y social con el fin de gestionar los intereses de los Estados miembros bajo nuevos regímenes de acumulación. La relación de los Estados nacionales con las instituciones de esta entidad supranacional está en una fase de evolución y probablemente se vea sujeta a todo tipo de tensiones y presiones. La política y la cultura serán espacios cruciales donde se cuestionará el poder de las instituciones del Estado para determinar los derechos sociales, políticos y económicos de diversos grupos estructurados diferencialmente.

Etnicidad, ¿hacia dónde?

Europa está luchando para reconfigurar su propia imagen frente a los numerosos cambios que tienen lugar en todo el mundo. En este proceso, las diferentes etnicidades europeas se enfrentan entre sí tanto como con aquellas que «Europa» ha definido como los «Otros». Se trata de un encuentro precario, con resultados no tan predecibles o inevitables como pudiera parecer. Antes señalamos que bajo circunstancias específicas la etnicidad puede racializarse. También consideramos que los discursos nacionalistas pueden potencialmente incluir discursos de «raza» o etnicidad. Un resultado significativo es el creciente afianzamiento de diferentes racismos o etnicismos que construyen discursos esencialistas sobre los africanos, los árabes, los asiáticos, los judíos, los musulmanes, los gitanos, los turcos, etc. En la práctica, estas categorías no se excluyen mutuamente, pero probablemente se las represente de este modo. Los discursos nacionalistas pueden incluir o excluir a tales grupos como parte de la nación en distintos grados y de distintas formas. De ahí el potencial para una considerable polarización y división. Sin embargo, aquellos definidos en el discurso como de fuera de la «nación» podrían ser parte de la nación, especialmente frente a gente de otras partes de Europa. Me acuerdo de un episodio ocurrido durante una visita de intercambio a Alemania, a principios de los ochenta, de un grupo de jóvenes principalmente asiáticos y de ascendencia africana, dinamizadores comunitarios. Una tarde, mientras hablábamos sentados en la terraza de un café del centro, un joven trabajador negro de Liverpool fue calurosamente saludado por un grupo de blancos de Liverpool que estaban de vacaciones en Alemania. Su acento dio una pista a sus paisanos sobre sus «orígenes», y pasaron una agradable media hora enfrascados en sus ritos de confraternización masculina de Liverpool. En ese momento su etnicidad de Liverpool, forjada en la experiencia vivida de masculinidad de clase trabajadora, era lo más destacable. La puesta en escena de esta etnicidad no borró la historia de racismo contra los

negros en Liverpool, pero cuestionó y desafió sus tendencias hegemónicas a la vez que operaba dentro y a través de las barreras invisibles «de Liverpool/no de Liverpool», alemán/británico, y negro/blanco. Alguien podría quitar importancia a este ejemplo diciendo que se trata de una anécdota, pero yo creo que resulta importante al significar, precisamente, la relación compleja y contradictoria entre las representaciones discursivas y la experiencia vivida de, por ejemplo, clase, género, religión y localidad —el crisol en el que la identidad personal, ya sea fragmentada o fragmentaria, se conecta con las identidades sociales, y donde se asumen y proclaman las identidades políticas.

Como ya hemos debatido, las etnicidades no son fijas sino que están constantemente en proceso. Hacen referencia a especificidades contingentes, provisionales y condicionales. Las barreras de etnicidad pueden esbozarse alrededor de una variedad de criterios —lengua, religión, recuerdos de una historia compartida y visiones de un destino compartido, una creencia en los orígenes comunes—, lo que permite que uno pueda ser posicionado dentro de más de un campo de etnicidad, dependiendo del criterio en juego dentro de un contexto particular. Los procesos de construcción de fronteras y los criterios específicos invocados en una situación determinada están sujetos a contingencias políticas, culturales y económicas. La cuestión de cuándo y dónde se imaginan e instituyen estas fronteras, o cómo pueden cambiar, debilitarse o disolverse es crucial. Igual de importante es cómo se interpretan las formaciones de etnicidad: en términos de una diferencia no jerárquica o como medio para representar su distinción como natural y superior, como es el caso, por ejemplo, del discurso nacionalista inglés. Pero «lo inglés» no tiene por qué ser construido invariablemente en términos racializados. Si sucede así o no depende de la lucha política por las prácticas y los significados culturales. De ahí que, como señala Hall (1988), las políticas de la representación sean vitales para la discusión sobre las etnicidades.

Para reiterar un punto tratado antes, las etnicidades siempre están generizadas tanto en términos de cómo se construye la diferencia sexual como en términos de cómo se viven. Lo que es más, inscriben y son inscritas por relaciones de clase y otras modalidades de diferenciación. Esto significa que son también un espacio para la discusión sobre lo patriarcal, la clase y otras inscripciones de poder. Esto se aplica tanto a las etnicidades dominantes como a las dominadas. Es decir, como mujeres de etnicidades dominantes y dominadas, debemos prestar atención a cómo se nos posiciona en y a través de estas relaciones de poder entre nosotras mismas y frente a los hombres de estos grupos. En Europa esto requiere la compleja tarea de establecer

el posicionamiento relacional de un conjunto de diversas etnicidades. Entre otras cosas, necesitaremos distinguir entre «diferencia» como proceso de reconocer especificidades de la experiencia social y cultural de un grupo, «diferencia» como respuesta a la opresión y a la explotación y una situación donde la propia «diferencia» es la modalidad sobre la que se articula la dominación (véase el capítulo 4).

La resistencia a los procesos de exclusión puede venir de muchos lugares, incluyendo a los propios excluidos, y esa resistencia puede adoptar muchas formas —luchas en los lugares de trabajo, campañas contra políticas estatales específicas y, de forma importante, a través de la cultura: música, arte, producción literaria, cine, moda. Por ejemplo, las mujeres jóvenes afro-caribeñas y asiáticas en Gran Bretaña parecen estar construyendo identidades diaspóricas que reafirman un sentimiento de pertenencia a la localidad en la que han crecido al mismo tiempo que proclaman una «diferencia» que marca la especificidad de la experiencia histórica de ser «negro», o «asiático» o «musulmán».

Y todas éstas son posiciones subjetivas cambiantes. Las formas precisas en que estas identidades se movilizan, y con qué resultados, son variables. *Pero hablan como identidades «británicas» con toda la complejidad, contradicciones y dificultades que este término implica.*

El consiguiente debate sobre la «nueva Europa» en los medios, las instituciones educativas, las organizaciones de patrones y trabajadores y en muchos otros sitios, puede servir para crear una nueva conciencia de lo común, que mantenga la promesa de cuestionar tendencias provincianas y xenófobas. Por otra parte, dadas las historias particulares de los diferentes Estados-nación de Europa, sus diferencias y divisiones internas y su distinto posicionamiento dentro del orden social global, la nueva Europa emergente será probablemente un complejo inestable de grupos de interés que compiten entre sí. Las incertidumbres económicas y políticas de la coyuntura actual son suelo fértil para el crecimiento de racismos y xenofobias, y su articulación con los imaginarios nacionalistas. Parece que los futuros resultados dependerán en gran medida de la naturaleza y las formas de lucha política de los años noventa en adelante, a todos los niveles de la formación social.

8. Diáspora, frontera e identidades transnacionales

Conforme nos acercamos al comienzo del siglo XXI somos testigos de una nueva fase en los grandes movimientos de población. Desde los años ochenta se ha producido un rápido incremento en las migraciones por todo el globo. Estos movimientos de masas se desplazan en todas direcciones. El volumen de inmigración ha aumentado en Australia, Norteamérica y Europa Occidental. Del mismo modo, han tenido lugar movimientos de población a gran escala dentro y entre países del «Sur». Más recientemente, los acontecimientos de Europa del Este y la antigua Unión Soviética han supuesto un impulso para los grandes desplazamientos de personas. Algunas regiones consideradas anteriormente como zonas de emigración son ahora zonas de inmigración. Las desigualdades económicas dentro y entre las regiones, la movilidad expansiva del capital, el deseo de la gente de buscar oportunidades que puedan mejorar sus condiciones de vida, los conflictos políticos, las guerras y las hambrunas son algunos de los factores que suponen un impulso para estas migraciones. Las personas en movimiento pueden ser migrantes trabajadores (tanto «documentados» como «indocumentados»), especialistas altamente cualificados, empresarios, estudiantes, refugiados y solicitantes de asilo o los familiares de migrantes anteriores. En 1990, la Organización Internacional para la Migración estimó que había más de ochenta millones de tales «migrantes». De estos, se decía que aproximadamente 30 estaban en «situación irregular» y otros 15 eran refugiados o solicitantes de asilo. En 1992, algunas estimaciones situaron el número total de migrantes en 100 millones, de los cuales 20 eran refugiados o solicitantes de asilo (Castels y Miller, 1993). La noción de «migrante económico» para referirse primordialmente a los trabajadores migrantes ha sido siempre problemática, porque parece no incluir a otros, como los industriales o los empresarios comerciales, que

también persiguen fines económicos. Sin embargo, estas nuevas migraciones han puesto todavía más en duda esta construcción, ya que los acontecimientos globales hacen cada vez más insostenibles distinciones como las establecidas entre los llamados refugiados «políticos» y «económicos». Estos movimientos de población responden a importantes realineamientos en el orden político mundial. Como ya he señalado en capítulos anteriores, las nuevas configuraciones transnacionales de poder se articulan con transformaciones fundamentales en la economía política del capitalismo de finales del siglo XX. Las tendencias globalizadoras que comenzaron hace siglos adquieren nuevos significados en un mundo caracterizado por la creciente hegemonía del capital multinacional, la especialización flexible del trabajo y los productos y el revolucionario impacto de las nuevas tecnologías de producción, distribución y comunicación. La emergente nueva división internacional del trabajo depende en gran medida de las mujeres trabajadoras. De hecho, ya sea trabajando en fábricas electrónicas, talleres textiles, trabajando desde casa o (con bastante menor frecuencia) desempeñando trabajos en los escalafones más altos de la economía, las mujeres se han convertido en figuras emblemáticas de los regímenes contemporáneos de acumulación. No sorprende, por lo tanto, que las mujeres constituyan un segmento creciente de las migraciones en todas las regiones y en todos los tipos de migración. Esta feminización de la migración es especialmente perceptible en ejemplos particulares. Por ejemplo, son mujeres la mayoría de los trabajadores de Cabo Verde que han migrado a Italia, de los filipinos que han migrado a Oriente Medio o de los tailandeses que ha migrado a Japón. Del mismo modo, en varios movimientos de refugiados predominan las mujeres (*ibidem*).

Estas migraciones recientes están creando nuevos desplazamientos, nuevas diásporas. En un contexto de proliferación de nuevos cruces de frontera, el lenguaje de las «fronteras» y de la «diáspora» adquiere una nueva dimensión. Algunos periódicos eruditos de reciente creación tienen uno u otro de estos términos en su cabecera. Por el contrario, y de forma sorprendente, se han hecho pocos intentos para teorizar estos términos. Esto es en parte porque, como apuntó James Clifford (1994), no es fácil evitar el desnivel entre la diáspora como concepto teórico, los discursos «diaspóricos» y las distintas «experiencias» históricas de diáspora. Éstas parecen invitar a una cierta «teorización», continúa Clifford, que siempre está arraigada en mapas e historias particulares. Aunque quizás sea justamente este arraigo lo que motiva la necesidad de profundizar en el terreno conceptual que estas palabras construyen y atraviesan, sobre todo si van a servir de herramientas teóricas.

Este capítulo solo intenta explorar la solvencia analítica de estos términos. Se trazan características específicas que pueden servir para distinguir la diáspora como concepto teórico de las «experiencias» de diáspora. Entre otras cosas sugiero que se entienda el concepto de diáspora como «genealogías» históricamente contingentes en el sentido foucaultiano; esto es, como un conjunto de tecnologías de investigación que construyen la historia de las trayectorias de diferentes diásporas, y analizan sus relaciones a través de los campos de lo social, la subjetividad y la identidad. Expongo que el concepto de diáspora ofrece una crítica a los discursos que dan por sentados ciertos orígenes inamovibles, mientras que tiene en cuenta un deseo de volver al hogar que no es lo mismo que el deseo de una «patria». Esta distinción es importante, especialmente porque no todas las diásporas mantienen una ideología de «retorno». Al examinar el subtexto «hogar» que comprende el concepto de diáspora, analizo la problemática de la posición del sujeto «autóctono» y su precaria relación con los discursos «nativistas».

La noción de «frontera» está inscrita dentro de la idea de diáspora. La segunda parte de este capítulo está organizada alrededor del tema de las fronteras. Trato la frontera como una construcción política así como una categoría analítica, y exploro algunas de las fuerzas y los límites de la llamada «teoría de la frontera», especialmente de la forma en que ha sido movilizada a través del concepto de «desterritorialización» de Gilles Deleuze y Felix Guattari y luego aplicada al análisis de textos literarios.

Los conceptos de frontera y diáspora hacen referencia al tema del emplazamiento. Merece insistir en este punto porque la fuerte asociación de la noción de diáspora con las nociones de desplazamiento y deslocalización hace que la experiencia del emplazamiento desaparezca con facilidad. La tercera sección del capítulo se centra en este asunto y explora las contradicciones de y entre la localización y el desplazamiento. Como punto de partida, utilizo el antiguo debate feminista sobre los temas de hogar, emplazamiento, desplazamiento y reemplazo que aparecieron con el concepto de una «política de la localización» como una posición en contradicción. Las narraciones autorreflexivas y autobiográficas ofrecen a menudo miradas críticas a estas políticas de la localización. Uso dos de ellas —un ensayo de Minnie Bruce Pratt y la autobiografía de Angela Davis— como narrativas que enuncian la posición feminista subjetiva de una mujer blanca y una mujer negra. Lo hacen a través de un intrincado desenmarañamiento de las múltiples operaciones de poder que tienen el efecto de naturalizar las identidades, y los diferentes costes que supone mantener o renunciar a las certezas vividas que conllevan tales identidades. Algo que también es muy importante para esta discusión es la

forma en la que estas narraciones autobiográficas demuestran cómo el mismo espacio físico y geográfico articula diferentes «historias» y cómo el «hogar» puede ser a la vez un lugar seguro para una persona y terrorífico para otra.

Los conceptos de diáspora, frontera y política de la localización ofrecen juntos una red conceptual para un análisis que tenga en cuenta la historia de los movimientos nacionales e internacionales contemporáneos de personas, información, culturas, mercancías y capital. Los tres conceptos son inmanentes. En la cuarta parte del capítulo propogo un nuevo concepto, el de «espacio de diáspora», como el lugar de esta inmanencia. El espacio de diáspora es la interseccionalidad de diáspora, frontera y localización o desplazamiento como punto de confluencia de procesos económicos, políticos, culturales y psíquicos. Establece que la condición global de la cultura, la economía y la política es un lugar de «migración» y «viaje», lo cual causa serios problemas a la posición subjetiva del «autóctono». Mi argumento central es que el espacio de diáspora como categoría conceptual está «habitado» no sólo por aquellos que han migrado y sus descendientes, sino también por aquellos que están construidos y representados como autóctonos. En otras palabras, el concepto de espacio de diáspora (frente al concepto de diáspora) contiene genealogías de dispersión enredadas con aquellas que tienden a «quedarse donde están».

A lo largo del capítulo he hecho énfasis en las relaciones de poder arraigadas en los discursos, las instituciones y las prácticas. Al hacerlo, he movilizado una concepción performativa multiaxial del poder. El capítulo termina con la idea de «teoría mestiza», esencial para el tipo de análisis que he desplegado en este libro.

Pensar a través del concepto de diáspora

Para empezar, un apunte sobre el término «diáspora». La palabra viene del griego —*dia,* «a través de» y *speirein,* «dispersar, esparcir». Según el Webster's Dictionary de los Estados Unidos, diáspora supone una «dispersión desde». De ahí que la palabra exprese una noción de centro, un locus, un «hogar» desde el que se da la dispersión. Evoca imágenes de múltiples viajes. El diccionario también destaca la asociación de la palabra con la dispersión de los judíos tras el destierro de Babilonia. He aquí, pues, la evocación de una diáspora con una particular resonancia en las cartografías europeas de desplazamiento; una que ocupa un lugar especial en la psique europea y está

emblemáticamente situada dentro de la iconografía occidental como la diáspora por excelencia. Al analizar las diásporas de finales del siglo XX, tomaremos estas otras antiguas más como punto de partida que como «modelos», o como lo que Safran (1991) describe como el «tipo ideal». La yuxtaposición en el diccionario de lo que el concepto significa en general con uno de sus referentes particulares pone de relieve la necesidad de hacer al concepto objeto de estudio, de considerar las ramificaciones de lo que connota o denota y de considerar su valor analítico.

En lo más profundo de la noción de diáspora está la imagen de un viaje. Aunque no todos los viajes pueden considerarse diásporas. Las diásporas son claramente distintas de los viajes ocasionales. Ni tampoco se refieren a estancias cortas. Paradójicamente, los viajes diaspóricos buscan esencialmente establecerse, echar raíces «en alguna otra parte». Estos viajes deben tener en cuenta la Historia si el concepto de diáspora va a servir como un útil dispositivo heurístico. La cuestión no es simplemente *¿quién viaja?* sino *¿cuándo, cómo y en qué circunstancias?* ¿Qué condiciones socio-económicas, políticas y culturales marcan las trayectorias de estos viajes? ¿Qué regímenes de poder inscriben la formación de una diáspora específica? En otras palabras, es necesario analizar qué hace a una formación diaspórica similar o diferente de otra: si, por ejemplo, la diáspora en cuestión fue construida a través de la conquista y la colonización como ha sido el caso de varias diásporas europeas. O puede haber resultado de la captura o traslado de un grupo a través de la esclavitud o de trabajos forzados como, por ejemplo, en la formación de las diásporas africanas y asiáticas en el Caribe. De forma alternativa, la gente puede haber tenido que abandonar su hogar como resultado de la expulsión y la persecución, destino de diferentes grupos judíos en distintos momentos de la historia. O pueden haber sido forzados a huir al comienzo de un conflicto político, como han experimentado muchos grupos de refugiados contemporáneos en lugares como Sri Lanka, Somalia o Bosnia (los musulmanes). Quizá la dispersión ocurrió como resultado de un conflicto y una guerra que dieron lugar a la creación de un nuevo Estado-nación en el territorio previamente ocupado por otros, como ha sido la experiencia de los palestinos desde la formación de Israel. Por otro lado, un movimiento de población podría haber sido inducido por necesidades de mano de obra, como por ejemplo la trayectoria de muchos afro-caribeños, asiáticos, chipriotas o irlandeses en Gran Bretaña.

Si las circunstancias de la partida son importantes, también lo son las de la llegada y el asentamiento. ¿Cómo y de qué maneras se introduce un grupo dentro de las relaciones sociales de clase, género, racismo, sexualidad

u otros ejes de diferenciación del país al que migra? La manera en la que un grupo se «sitúa» en y a través de una amplia gama de discursos, procesos económicos, políticas estatales y prácticas institucionales es crucial para su futuro. Esta «inserción» marca cómo los diferentes grupos serán posicionados, relacionalmente, en un contexto dado. Hago énfasis en la cuestión del posicionamiento relacional porque nos capacita para empezar a deconstruir los regímenes de poder que operan a la hora de diferenciar un grupo de otro; para representarlos como similares o diferentes; para incluirlos o excluirlos de las construcciones de la «nación» y la entidad política; y que los inscriben como sujetos políticos, jurídicos o psíquicos. Es axiomático que cada diáspora empírica debe ser analizada en su especificidad histórica. Pero la cuestión no se agota en la necesidad de historiar o establecer la especificidad de cada experiencia diaspórica particular, por importante que esto sea.

Más bien el *concepto* de diáspora comprende las formas históricamente variables de *relacionalidad* dentro de y entre las formaciones diaspóricas. Contiene las relaciones de poder que diferencian y establecen similitudes entre y a través de cambios en las constelaciones diaspóricas. En otras palabras, el concepto de diáspora *se centra en las configuraciones de poder que diferencian las diásporas de forma interna así como las sitúan en relación a las demás.*

Las diásporas, como experiencias históricas distintivas, a menudo son formaciones compuestas por muchos viajes a diferentes partes del globo, cada una con su propia historia, sus propias particularidades. Cada diáspora es un cruce de múltiples viajes; un texto de narraciones exclusivas y, quizás, incluso dispares. Esto ocurre, entre otras, con las diásporas africana, china, irlandesa, judía, palestina y asiática. Por ejemplo, los asiáticos en Gran Bretaña tienen una historia diferente, aunque relacionada con la de los asiáticos en África, el Caribe, Fidji, el Sudeste asiático o Estados Unidos. Dadas estas diferencias, ¿podemos hablar de una «diáspora asiática» de otra forma que no sea un modo de descripción de un grupo particular de migraciones? La respuesta depende esencialmente de cómo esté conceptualizada la relación entre estos distintos componentes del grupo.

Sugeriría que el concepto de diáspora representa las especificidades económicas, políticas y culturales que unen entre sí estos componentes. Esto significa que estos múltiples viajes pueden configurar uno solo a través de una confluencia de narraciones conforme se vive, se revive, se produce, se reproduce y se transforma a través de la memoria individual y colectiva y la re-memoración. La «comunidad diaspórica» se imagina de formas diferentes bajo diferentes circunstancias históricas dentro de esta confluencia de

narraciones. Con esto quiero decir que la identidad de la comunidad diaspórica imaginada está lejos de ser fija o preconcebida. Se constituye dentro del crisol de la materialidad de la vida diaria; en las historias cotidianas que nos contamos individual y colectivamente.

Todos los viajes diaspóricos son también una amalgama en otro sentido. Son emprendidos, vividos y revividos en múltiples modalidades, por ejemplo, de género, raza, clase, religión, lengua y generación. Como tales, todas las diásporas son espacios diferenciados, heterogéneos, de debate, incluso si se implican en la construcción de un «nosotros» común. Es importante, por lo tanto, prestar atención a la naturaleza y al tipo de procesos en los cuales y a través de los cuales se constituye el «nosotros» colectivo. ¿Quién está autorizado y quién no lo está en una construcción específica del «nosotros»? ¿Cómo se negocian las divisiones sociales en la construcción del «nosotros»? ¿Cuál es la relación de este «nosotros» con los «Otros»? ¿Quiénes son estos Otros? Ésta es una pregunta crucial. Generalmente se asume que hay un único Otro dominante cuya omnipresencia circunscribe las construcciones del «nosotros». Por lo tanto, tiende a haber un énfasis en las oposiciones bipolares: negro/blanco, judío/gentil, árabe/judío, inglés/irlandés, hindú/musulmán. La centralidad de una oposición binaria particular como base de la división política y social en una situación dada puede hacer necesario, incluso imperativo, ponerla en primer plano. El problema sigue siendo, sin embargo, cómo deberían ser analizadas estas dualidades. Puede asumirse que todas estas dualidades representan construcciones universales y ahistóricas. Sin embargo, esta perspectiva puede ocultar la importancia de las circunstancias socio-económicas, políticas y culturales, históricamente específicas, que marcan el terreno en el que una dualidad concreta llega a asumir su significado particular. Esto es, los efectos reales de las instituciones, los discursos y las prácticas pueden llegar a representarse como divisiones inmutables transhistóricas. Como consecuencia, una dualidad que debería ser objeto de deconstrucción puede ganar aceptación como una problemática existente.

Es especialmente necesario protegerse contra estas tendencias en el momento actual, cuando el resurgimiento de viejos y nuevos racismos, violentos conflictos religiosos y los horrores de la limpieza étnica hacen que sea extremadamente fácil caer en la aceptación de fenómenos contextualmente variables como universalismos transhistóricos, que se asume son parte inevitable de la naturaleza humana. Por el contrario, la dualidad es una categoría construida socialmente que merece ser analizada en términos de cómo fue constituida, regulada, expresada y discutida, en lugar de ser tomada como si siempre hubiera existido. Puede establecerse una construcción binaria fructífera y

productiva como objeto de análisis y herramienta de deconstrucción; esto es, como medio de investigar las condiciones de su formación, su implicación en la inscripción de jerarquías y su poder para movilizar colectivos.

La cuestión es que hay múltiples Otros incluidos dentro de y a través de las dualidades, aunque uno o más pueden tener prioridad dentro de una formación discursiva concreta. Por ejemplo, un discurso puede tratar ante todo sobre el género, y como tal, puede centrarse en las dualidades de género (aunque, por supuesto, una construcción binaria no es siempre inevitable). Pero este discurso no está aislado de otros, tales como aquellos que significan la clase, la raza, la religión o la generación. La especificidad de cada uno está enmarcada en y a través de campos de representación del otro. Lo que está en juego, entonces, no es simplemente alguna noción generalizada de, digamos, masculinidad y femineidad, sino si estas representaciones de masculinidad y femineidad están o no racializadas; cómo y de qué maneras modulan la clase; si hacen referencia a la sexualidad lésbica, gay, heterosexual u otras; cómo caracterizan la edad y la generación; cómo, y si lo hacen, invocan a la autoridad religiosa. Las dualidades, por lo tanto, están intrínsecamente diferenciadas y son inestables. Lo más importante es cómo y por qué, en un contexto dado, una dualidad específica —por ejemplo, blanco/negro— toma forma, adquiere una aparente coherencia y estabilidad y se combina con otras construcciones tales como judío/gentil u hombre/mujer. En otras palabras, *cómo estos significantes se relacionan entre sí en la articulación del poder.*

Podemos elaborar el punto anterior haciendo referencia a los discursos y las prácticas racializadas. Desde este enfoque, la cuestión se reformula a sí misma en torno a la relación entre diferentes formas de racismo en un momento específico. La atención se dirige a las formas en las que la clase, el género, la sexualidad o la religión, por ejemplo, pueden figurar dentro de estos racismos, y al/los significante/s específico/s —color, fisonomía, religión, cultura, etc.—alrededor de los cuales se constituyen estos diferentes racismos. Un aspecto importante de la problemática es la del posicionamiento relacional de los grupos en virtud de estos racismos. Por ejemplo, ¿de qué distintas formas están construidos dentro del racismo anti-musulmán los africanos, los caribeños, los asiáticos y los musulmanes blancos en la Gran Bretaña de hoy? Del mismo modo, ¿cómo están diferenciados dentro de sus formaciones racializadas los negros, los chicanos, los chinos, los japoneses o los surcoreanos en EEUU? ¿Cuáles son los efectos económicos, políticos, culturales y psíquicos de estas racializaciones diferenciales en las vidas de estos grupos? ¿Cuáles son las

implicaciones de estos efectos, en términos de cómo pueden relacionarse los miembros de un grupo con los de otro? ¿Producen estos efectos condiciones que fomentan la solidaridad y la simpatía entre los grupos, o crean divisiones? Las dinámicas de poder que marcan la pauta de las relaciones sociales racializadas e inscriben los modos racializados de subjetividad e identidad son de vital importancia a la hora de tratar tales cuestiones. Mi razonamiento, como se expone en los capítulos anteriores, es que estos racismos no son simplemente racismos paralelos, sino que son cruces de *racializaciones diferenciales que marcan la posicionalidad a través de campos de poder articuladores*. Es importante señalar que mi uso del término «racialización diferencial» difiere del uso de Balibar de «racismo diferencialista». Según P. A. Taguieff, Balibar describe el «racismo diferencialista» como un «racismo cuyo tema dominante no es la herencia biológica sino la imposibilidad de superar las diferencias culturales, un racismo que, a primera vista, no postula la superioridad de ciertos grupos o pueblos en relación a otros sino solamente lo nocivo de abolir las fronteras, la incompatibilidad de los estilos de vida y las tradiciones» (Balibar, 1991: 21). La definición de Balibar se acerca a lo que Barker (1982) describe como el «nuevo racismo». Yo, por otra parte, deseo emplear la racialización diferencial como un concepto para analizar procesos de *multi-posicionalidad relacional dentro y a través de las formaciones de poder marcadas por la articulación de una forma de racismo con otra, y con otros modos de diferenciación.* En mi perspectiva, el «nuevo racismo» no sería más que un ejemplo de un racismo históricamente específico (véase el capítulo anterior).

Si, como sugiere Khachig Tölölian (1991), las diásporas contemporáneas son las «comunidades ejemplares del momento transnacional», y el término tiene elementos en común y resuena con significados de palabras tales como migrante, inmigrante, expatriado, refugiado, trabajador migrante o exilio, entonces el *concepto* de diáspora que pretendo elaborar es *un marco interpretativo en relación con las dimensiones económicas, políticas y culturales de estas formas contemporáneas de migración*. Como tal, interroga otros discursos sobre las relaciones sociales de las migraciones en esta fase del capitalismo de finales del siglo XX. En lo que sigue, voy a introducir brevemente el debate sobre la construcción de la «minoría» en relación con el concepto de diáspora.

Diáspora y minoría

En Gran Bretaña ha existido una tendencia a debatir la diáspora básicamente sobre un eje «mayoría/minoría». Esta dicotomía surgió en la Gran Bretaña de postguerra como sostén de los procesos de racialización. El término «minoría» se aplicaba básicamente a los ciudadanos británicos de ascendencia africana, caribeña o asiática —un código postcolonial que operaba como un sustituto cortés de «gente de color». La elaboración del discurso de las «minorías» marca las tensas historias, ahora muy bien documentadas, de control de la inmigración, vigilancia, violencia racial, inferiorización y discriminación que se convertieron en la seña de identidad de estos grupos en su día a día. Este discurso también resuena con connotaciones anteriores del término, en la teoría política liberal clásica, donde las mujeres, los pueblos coloniales subyugados y las clases trabajadoras tienden a asociarse con el estatus de un «menor bajo tutela» (Spelman, 1988; Lloyd, 1990; Phillips, 1991). Incluso cuando se moviliza la dicotomía mayoría/minoría para señalar relaciones de poder desiguales, como el caso de estudios que documentan la discriminación contra las «minorías», su uso sigue siendo problemático. Esto ocurre en parte porque el referente numérico de esta dicotomía induce a una lectura literal, reduciendo el problema de las relaciones de poder a uno de números, con el resultado de que la circulación repetida del discurso tiene el efecto de naturalizar, en lugar de desafiar, el diferencial de poder. Además, la conceptualización de las relaciones sociales únicamente en términos de dicotomías opuestas, como he señalado antes, no tiene en cuenta la multidimensionalidad del poder.

En EEUU, algunos eruditos han realizado un serio y sostenido esfuerzo para revalorizar el término desde una perspectiva diferente. Dado que en líneas generales estoy de acuerdo con sus argumentos pero también tengo mis reservas, quizá sea necesario preguntarse dónde se sitúa mi argumento respecto al concepto de «discurso de la minoría» que ofrecen. Este concepto fue propuesto por primera vez por Jan Mohamed y Lloyd en 1986, en una conferencia titulada «La naturaleza y el contexto del discurso de la minoría», que tuvo lugar en la Universidad de California - Berkeley. Los trabajos presentados en esta conferencia fueron publicados en una colección editada con el mismo título (Jan Mohamed y Lloyd, 1990). Era un volumen comprometido teórica y políticamente, y la influencia de su aprobación del concepto de «discurso de la minoría» ha tenido un amplio alcance. Los editores definen el «discurso de la minoría» de la siguiente forma:

> Por «discurso de la minoría» nos referimos a una articulación teórica de las estructuras culturales y políticas que conectan diferentes culturas minoritarias en su subyugación y oposición a la cultura dominante. (Jan Mohamed y Lloyd, 1990: ix)

Uno de los objetivos declarados de la conferencia era «definir un campo de discurso entre distintas culturas minoritarias». El proyecto fue concebido como medio para «marginar al centro» y desplazar el «modelo núcleo-periferia». Como expone Barbara Christian en el mismo volumen, evocando las palabras de otras mujeres negras como June Jordan y Audre Lorde, es crucial «distinguir el deseo de poder de la necesidad de tener poder» (*ibidem*: 47), y por lo tanto criticar cualquier movimiento que desee estar en el centro. Jan Mohamed es prudente al señalar que la ubicación de una minoría «no es una cuestión de esencia (como querrían hacernos creer los estereotipos de las minorías en las ideologías dominantes), sino una cuestión de posición, posición del sujeto que en el análisis final puede ser definida solamente en términos "políticos" —esto es, en términos de los efectos de la explotación económica, la privación política del derecho al voto, la manipulación social y la dominación ideológica en la formación cultural de los sujetos y discursos minoritarios» (*ibidem*: 9). De forma similar, la contribución de David Lloyd a la compilación muestra, entre otras cosas, la interacción de la «raza», el género y la clase en la construcción de minorías como categorías políticas y culturales dentro de la teoría liberal de representación política. Al señalar una conexión inextricable de conceptos estéticos y políticos de representación en «[…] un discurso occidental del "humano" concebido como universalmente válido pero etnocéntrico en la práctica» (*ibidem*: 379), Lloyd examina el reto planteado a semejantes ejercicios hegemónicos de poder cuando, como en los trabajos de Jean Genet, hay un rechazo a estos modos de «sometimiento».

Mi afinidad general con este proyecto debe ser evidente por lo que he expuesto hasta ahora, especialmente porque Jan Mohamed y Lloyd están lejos de aceptar una concepción de «minorías» que no ponga en primer plano las relaciones de poder socio-económicas y culturales. Si bien, no estoy del todo convencida acerca del uso del concepto de «discurso de la minoría». Ya he expresado mi preocupación sobre las lecturas más literales que la palabra minoría tiende a engendrar, así como sobre un tema al que David Lloyd también dirige la atención, concretamente la asociación en la teoría política liberal clásica de ciertas categorías de «minorías» con el estatus de «menor bajo tutela». Estas connotaciones tienen que desaparecer. Lo que es más, existe una tendencia a emplear el término «minoría» básicamente para referirse a

grupos racializados o etnizados, y me temo que esta tendencia no se limita a Gran Bretaña. El discurso se convierte entonces en un pretexto para las representaciones patologizadas de estos grupos. En otras palabras, dada la genealogía de prácticas significativas centradas en la idea de «minoría», el uso continuado del término tiene más posibilidades de reiterar que de minar este nexo de significados.

Soy consciente de que es posible darle la vuelta a un término y dotarlo de nuevos significados, y de que la construcción de este nuevo discurso de «discurso de la minoría» se entiende sólo como un proyecto. Sin embargo, en ausencia de un movimiento político como el movimiento del Black Power que eliminó con éxito las asociaciones negativas de lo negro en las representaciones racistas, pongo en duda que, independientemente de su intención, cualquier movimiento que perpetúe la circulación de la dicotomía minoría/mayoría no refuerce las relaciones hegemónicas que inscribe esta dicotomía. ¿Qué categorías de persona está «minorizadas» en un discurso específico? ¿Son las clases dominantes una «minoría» dado que, numéricamente, están casi siempre en minoría? Si el objetivo es usar el término como sinónimo de subordinación y que de ese modo sea totalmente inclusivo al poner a todas las clases subordinadas, géneros, etnicidades o sexualidades dentro de su órbita, entonces parecería que hay incluso menos que ganar al arrojar por la borda el lenguaje de la subordinación, el cual, al menos, señala desigualdades de poder. Como alternativa, no pretendo ofrecer ninguna panacea universal, sino insistir en que las categorías conceptuales que empleamos deberían ser capaces de resistir la apropiación hegemónica en la medida de lo posible.

El concepto de diáspora que quiero proponer aquí está arraigado en una comprensión multiaxial del poder; una comprensión que problematiza la noción «minoría/mayoría». Una concepción performativa multiaxial del poder destaca las formas en las que un grupo constituido como una «minoría» sobre una dimensión de diferenciación puede ser construido como una «mayoría» sobre otra. Y dado que todos estos marcadores de «diferencia» representan facetas articuladoras y performativas del poder, se pone en duda la «fijación» de las colectividades sobre cualquier eje único. En otras palabras, las «minorías» se posicionan no sólo en relación con las «mayorías», sino también entre sí. Lo que es más, los sujetos individuales pueden ocupar posiciones de «minoría» y «mayoría» a la vez, y esto tiene importantes implicaciones en la formación de la subjetividad.

Lo que esto significa es que allí donde distintas diásporas se entrecruzan —la africana, la judía, la irlandesa, la asiática y demás— se hace necesario examinar cómo estos grupos están construidos de forma similar o diferente los unos respecto a los otros. Tal posicionamiento relacional viene estructurado, en parte, en referencia al grupo dominante principal. Pero hay aspectos de la relación entre estas trayectorias diaspóricas que no pueden ser reducidos a una mediación del discurso metropolitano. La India y África, por ejemplo, tienen conexiones que datan de muchos siglos antes de las que se iniciaron a través del colonialismo británico. También en la Gran Bretaña contemporánea, el acto de conversión al Islam por parte de personas con ascendencia afro-caribeña no puede entenderse únicamente como una reacción al racismo británico, así como el posicionamiento de un judío asiático, africano o árabe en Gran Bretaña no se puede comprender únicamente dentro del discurso europeo antisemita. Hay otras historias transnacionales, conexiones diaspóricas —donde Europa no está «en el centro»— que conservan una carga fundamental para la comprensión de las formaciones diaspóricas contemporáneas y sus interrelaciones.

Con esto no quiero referirme sólo a aquellas formaciones sociales que surgieron bajo el dominio colonial europeo directo. La reconfiguración de la antigua conexión entre China y Japón en los tiempos modernos, por ejemplo, no ha sido elaborada completamente a través del «prisma occidental», aunque la expansión global de las relaciones capitalistas y el imperialismo occidental han desempeñado cierto papel, por supuesto. Las diásporas china y japonesa en EEUU, por consiguiente, son las portadoras de estas historias, ya de por sí enredadas, reconstruidas a través de la mano de obra migrante, la política de la Segunda Guerra Mundial (cuando por ejemplo, hubo redadas contra los ciudadanos norteamericanos de ascendencia japonesa y fueron encerrados), la Guerra Fría a continuación, en la que China fue demonizada como un país comunista, y la actual coyuntura en la que tanto Japón como China asumen, aunque de forma diferente, una posición central en el orden social global. La heterogeneidad, multiplicidad e hibridación de esta experiencia asiático-americana, perspicazmente teorizada por Lowe (1991b), articula similitudes y diferencias, muchas y variadas. Lo que quiero destacar es que el estudio de estas formaciones diaspóricas de finales del siglo XX —como es el caso de las diásporas china y japonesa en la California de los noventa— exige un concepto de diáspora en el que los diferentes elementos históricos y contemporáneos no se comprendan conjuntamente, sino en su *relacionalidad dia-sincrónica*. Estos análisis implican relaciones con complejas matrices de contigüidades y contradicciones, de multilocalización cambiante a lo largo del tiempo y del espacio.

La diáspora deviene hogar, el hogar deviene diáspora

Como señalamos anteriormente, el concepto de diáspora comprende un subtexto «hogar». ¿Cuáles son las implicaciones de este subtexto? En primer término, hace referencia a otro [subtexto] —el de la gente que se presume son autóctonos de un territorio. Las formas en las que se constituye discursivamente a los pueblos indígenas son, por supuesto, muy variadas y dependen del contexto específico. Durante las conquistas imperiales, el término nativo[1] llegó a tener connotaciones peyorativas. En el imperio británico, la transformación de los colonizados de pueblos nativos a «los Nativos» implicó diversos procesos de dominación estructural, política y cultural, con el efecto de que la palabra «nativo» se convirtió en un código de subordinación. Las diásporas británicas en las colonias se diferenciaban internamente por la clase, el género, la etnicidad (inglesa, irlandesa, escocesa, galesa) y demás, pero los discursos de «britanidad» subsumieron estas diferencias a la vez que el término «británico» asumía una posición de superioridad respecto al Nativo. El Nativo se convirtió en el Otro. En las colonias, los Nativos fueron excluidos de la «britanidad» al ser subjetivizados como nativos. Pero ¿cómo se reconfigura en la Gran Bretaña actual este discurso «nativista» en particular? Por supuesto, no hay una evocación manifiesta del término «nativo», pero sigue siendo una temática que subraya las concepciones racializadas de la britanidad. Según la imaginación racializada, los antiguos Nativos coloniales y sus descendientes establecidos en Gran Bretaña no son británicos precisamente porque no son vistos como nativos de Gran Bretaña: pueden estar «en» Gran Bretaña pero no pueden ser «de» Gran Bretaña. El término «nativo» ha sido invertido. Mientras que en las colonias el «Nativo colonial» estaba inferiorizado, en Gran Bretaña el «Nativo metropolitano» está construido como superior. Es decir, el discurso «nativista» se moviliza en ambos casos, pero con una evaluación opuesta del grupo construido como «nativo».

---

1 *Native* tiene un doble uso en inglés: de forma habitual quiere decir «autóctono», alguien nacido en el lugar, pero dentro del discurso colonial decimonónico se utilizaba como «indígena» con matices de «salvaje». En castellano, se usan términos distintos: «indígenas», para los pueblos indoamerianos, y «autóctonos», para la población nacida en el Estado español, de manera que la relación establecida por la autora en los epígrafes siguientes no puede traducirse con igual significación. *Nativism*, por su parte, es la tendencia política anti-inmigrante; podría traducirse por «xenofobia», aunque tiene resonancias más populistas; por ello y para respetar los juegos de palabras hemos mantenido «nativismo/nativista». Por último es preciso señalar que los pueblos de América del Norte rechazan *native american* y prefieren *american indian* por sus resonancias históricas; asimismo, muchos pueblos de América del Sur prefieren «pueblos originarios» a «indígenas». [N del E.]

La invocación del estatus de nativo o de indígena, sin embargo, no se limita a los discursos del nacionalismo. Pueblos oprimidos como los nativos americanos o los nativos australianos también pueden movilizar el concepto de indígena, pero con un objetivo bastante diferente. Aquí el posicionamiento nativo se convierte en el medio de lucha contra siglos de explotación y marginalidad. Esta posición del sujeto nativo articula una ubicación subalterna. Por lo tanto, es importante distinguir estas afirmaciones de aquellas que se adentran en la constitución de las estructuras de dominación. Sin embargo, esta ubicación subalterna no siempre supone una garantía automática frente a afirmaciones esencialistas de pertenencia. A la vez, tampoco puede asumirse por adelantado que, invariablemente, la resistencia a los procesos hegemónicos de subordinación evitará recurrir a la posición del sujeto indígena como espacio privilegiado de afirmación legítima de pertenencia. Lo que está en juego aquí es la forma en la que la posición del sujeto indígena se construye, se le presenta y se moviliza. Las políticas oposicionales de una ubicación subalterna deben enfrentarse a todo tipo de contradicciones. ¿Puede el «indigenismo» declarar su identidad nativa a la vez que renuncia al «nativismo» [xenofobia]? Precisamente, ¿cómo se distingue el «indigenismo» de los grupos subalternos de las afirmaciones de «ser autóctono» que hacen los grupos dominantes? ¿Cómo se sitúan a sí mismos los pueblos indígenas subalternos frente a otros grupos subordinados en un escenario dado? Por ejemplo, ¿cómo se articulan las demandas de justicia social de los nativos norteamericanos y se sitúan en relación a las de los negros norteamericanos? ¿Están marcadas tales demandas por una política de solidaridad o por el antagonismo competitivo y la tensión? En cierto sentido, la problemática solo puede tratarse totalmente estudiando los casos particulares. Pero la respuesta dependerá, al menos en parte, de la forma en que se trate la cuestión de los «orígenes» —¿en términos naturalizados y esencialistas o como desplazamientos históricamente constituidos?

¿Dónde está el hogar? Por un lado, el «hogar» es un lugar mítico de deseo en la imaginación diaspórica. En este sentido, es un lugar de no retorno, incluso si es posible visitar el territorio geográfico que se considera el lugar de origen. Por otro lado, el hogar es también la experiencia vivida de una localidad. Sus sonidos y olores, su calor y su polvo, sus templadas noches de verano o la excitación de la primera nevada, las estremecedoras noches de invierno, los sombríos cielos grises al mediodía… todo esto, mediado por la cotidianeidad históricamente específica de las relaciones sociales. En otras palabras, la diversa experiencia de los dolores y los placeres, los miedos y las satisfacciones, o los altibajos y la monotonía de la cultura vivida día a día, que marcan las diferentes maneras en las que puede

experimentarse, por ejemplo, una fría noche de invierno, según estemos sentados junto al fuego en una mansión o apiñados de pie junto a una hoguera en las calles de la Inglaterra del siglo XIX.

Puede que el lector haya imaginado a los sujetos de este frío escenario de invierno como mujeres y hombres blancos ingleses, pero éste no tiene por qué haber sido siempre el caso. Es probable que el grupo apiñado en la calle incluyera hombres y mujeres traídos a Inglaterra como sirvientes, desde África y desde la India, a descendientes de los africanos llevados como esclavos a las Américas, así como a irlandeses, judíos y otros inmigrantes. ¿Qué efectos puede tener este tipo de diferenciación intraclase a la hora de marcar las afinidades y los antagonismos entre los de la calle y entre los de la calle y los de la mansión? ¿Qué rango de subjetividades y de posiciones de sujeto se produjeron en este crisol? ¿Cuáles son las implicaciones para la Gran Bretaña de finales del siglo XX de ciertas formas de imaginar la «inglesidad» que han borrado esos «multiculturalismos» del siglo XIX y de mucho antes? Por consiguiente, la cuestión del hogar está inextricablemente unida a la forma en la que los procesos de inclusión o exclusión operan y son experimentados de forma subjetiva en determinadas circunstancias. Está vinculada a nuestras luchas personales y políticas por la regulación social de la «pertenencia». Como apunta Gilroy (1993), la cuestión del hogar habla de raíces y de rutas.

El *concepto* de diáspora pone el discurso del «hogar» y la «dispersión» en tensión creativa, *inscribe un deseo de hogar al mismo tiempo que critica los discursos que hablan de orígenes fijos.*

Puede que las problemáticas del «hogar» y la pertenencia sean esenciales a la condición diaspórica, pero cómo, cuándo y de qué forma estas cuestiones salen a la superficie, o cómo se tratan, es algo específico de la historia de una diáspora particular. No todas las diásporas inscriben deseos de hogar a través de un deseo de volver al lugar de «origen». Para algunas, como la de los grupos surasiáticos en Trinidad, la identificación cultural con el subcontinente asiático puede ser de lejos el elemento más importante.

Señalamos anteriormente que las diásporas no son sinónimo de viaje temporal ocasional. Ni una metáfora del exilio individual. Las diásporas surgen de las migraciones colectivas, viajen los miembros del colectivo como individuos, como familias o en otras combinaciones. Las diásporas son espacios de formación de comunidades a largo plazo, si no permanentes, incluso aunque algunas familias o miembros se muden a otro lugar. La palabra diáspora a menudo evoca traumas de separación y desubicación,

y éste es, verdaderamente, un aspecto muy importante de la experiencia migratoria. Pero las diásporas también son el espacio potencial de la esperanza de los nuevos comienzos. Son espacios de debate cultural y político donde las memorias colectivas individuales colisionan, se reorganizan y se reconfiguran.

¿Cuándo se convierte un lugar en «hogar»? ¿Cuál es la diferencia entre «sentirse en casa» y reclamar un lugar como propio? Es posible sentirse en casa en cierto lugar y que, aún así, la experiencia de exclusión social haga que nos inhibamos de reclamarlo como nuestro hogar (Brah, 1979; Cohen, 1992; Bhavnani, 1991; Tizzard y Phoenix, 1993). Una joven negra británica de padres jamaicanos puede sentirse mucho más en casa en Londres que en Kingston, Jamaica, pero puede insistir en definirse a sí misma como jamaicana y/o caribeña como forma de afirmar una identidad que ella percibe que está siendo denigrada cuando el racismo representa a los negros fuera de la «britanidad». Al mismo tiempo, otra mujer joven con antecedentes similares puede intentar repudiar el mismo proceso de exclusión afirmando una identidad británica negra. La subjetividad de las dos mujeres se inscribe dentro de distintas prácticas políticas que ocupan diferentes posiciones de sujeto. Articulan diferentes posiciones políticas en la cuestión del «hogar», aunque es probable que ambas estén maceradas en las muy mezcladas culturas diaspóricas de Gran Bretaña. Por otro lado, puede que la misma mujer asuma posiciones alternativas en distintos momentos; las circunstancias del momento en el que se toman estas elecciones serán determinantes.

Claramente, la relación de la primera generación con el lugar de migración es diferente de la de las generaciones siguientes, al estar mediatizada por el recuerdo de lo que se ha dejado atrás recientemente, y por las experiencias de separación y desplazamiento, al mismo tiempo que uno intenta volver a orientarse, a formar nuevas redes sociales, y aprende a negociar nuevas realidades económicas, culturales y políticas. Dentro de cada generación, las experiencias de hombres y mujeres también serán moldeadas de distinta forma por las relaciones de género. Las reconfiguraciones de estas relaciones sociales no serán un asunto de imposición directa de las formas patriarcales que derivan del país de emigración por encima de aquellas del país al cual se ha migrado. De hecho, ambos elementos sufrirán transformaciones mientras se articulan en y a través de políticas, instituciones y modos de significación específicos.

El concepto de diáspora señala estos procesos de *multilocalización a través de barreras geográficas, culturales y psíquicas.*

Insisto en que la doble, triple o multi-ubicación del «hogar» en el imaginario de las personas en la diáspora no significa que esos grupos no se sientan arraigados en el lugar donde se han establecido. Cuando un político británico como Norman Tebbit, el antiguo secretario de Estado conservador, afirma que los jóvenes británicos asiáticos no pueden sentir apego por Gran Bretaña si animan a un equipo visitante de cricket de la India o de Pakistán, su «prueba del cricket» es más un reflejo de las políticas de «raza» en Gran Bretaña que un indicador del sentido subjetivo que los asiático-británicos tienen de su propia «britanidad». Es poco probable que Tebbit cuestionara el apego de las poblaciones de origen europeo en América, Australia, Canadá o Nueva Zelanda. O que los considerara menos arraigados en esos lugares por tener ancestros que fueron allí desde Europa. Sería interesante ver si Tebbit describiría a los irlandeses-americanos o a los italianos-americanos como menos comprometidos con EEUU porque hayan apoyado de forma entusiasta a los equipos de futbol irlandés o italiano en el mundial de 1994. Paradójicamente, las formas racializadas de nacionalismo donde habitan discursos como el iniciado por Tebbit son precisamente las que pueden engendrar respuestas por las que llamarse a uno mismo bangladesí, indio, pakistaní o de Sri Lanka se convierten en una forma de resistencia frente a las definiciones racistas de «lo asiático». Pero la afirmación de tal «identidad» no puede tomarse como medida de los procesos de «identificación» que operan entre estos colectivos. La restringida visión de Norman Tebbit de la britanidad se ve seriamente interrogada y puesta en duda por todo tipo de nuevas y viejas identidades diaspóricas en Gran Bretaña. Estas formaciones de identidad desafían la idea de una identidad británica continua, ininterrumpida, estática, homogénea y estable; en su lugar, destacan que la identidad es siempre plural y está siempre en proceso, incluso cuando puede construirse y ser representada como fija.

Lo local y lo global de la diáspora

Cierta combinación de lo local y de lo global siempre es un aspecto importante de las identidades diaspóricas. Pero la relación entre estos elementos varía. Las diásporas que proliferan a finales del siglo XX serán experimentadas de forma bastante diferente en esta era de nuevas tecnologías y comunicaciones rápidas en comparación con el tiempo en que llevaba meses viajar o comunicarse con ultramar. El impacto de los medios electrónicos, junto a las crecientes oportunidades de viajes rápidos, revisten con nuevos significados la idea de Marshall McLuhan de la «aldea global». La trasmisión simultánea a países conectados vía satélite significa que un evento que sucede en una parte del

mundo puede ser «visto al mismo tiempo» por personas de distintas partes del globo. Las superautopistas de la información electrónica sientan las bases para nuevas formas de comunicación impensables hace solo dos décadas. Estos desarrollos tienen importantes implicaciones en la construcción de nuevas y variadas «comunidades imaginarias». Una vez dicho esto, el resultado directo no es necesariamente un proceso unívoco de homogeneización cultural, especialmente porque el consumo global de cultura visual o de otro tipo está mediatizado de forma compleja (Hall *et al.*, 1992).

Los efectos no son totalmente predecibles, pues puede haber muchas y variadas lecturas de la misma imagen. La misma imagen puede evocar diversos significados, señalando los efectos de la biografía personal y el contexto cultural en los procesos de producción de significado. En otras palabras, la comprensión del tiempo y del espacio y la consiguiente «reducción» del mundo pueden tener resultados contradictorios. Por un lado, hay posibilidades de una mayor conciencia de las desigualdades sociales que conduzca a modos transnacionales de cooperación en el desarrollo de estrategias para combatir tales desigualdades. Surgen nuevas formas de solidaridad política y activismo para enfrentarse a los retos de esta época. Podría liberarse mucha energía creativa, que diera lugar a transformaciones en política, arte, música, literatura y otras formas de producción cultural. Por otro lado, la globalización actual es el propio medio de codificar el cambiante orden mundial post Guerra Fría. Es el vehículo para asegurar la hegemonía cultural en la era del G-8 ahora que, en julio de 1994, Rusia ha sido admitida al santuario político, que no económico, del G-7. Esta globalización del capitalismo reciente inscribe el terreno económico y político frente al cual tienen lugar las nuevas migraciones, un terreno con el que las diásporas nuevas y antiguas deben lidiar, un punto que desarrollo más profundamente en el siguiente epígrafe.

Las identidades diaspóricas son a la vez locales y globales. Son redes de identificaciones transnacionales que engloban comunidades «imaginarias» y «encontradas».

Diáspora, ¿a dónde?

El término diáspora puede ser muy general y abarcar muchas cosas. Esto es a la vez una fuerza y una debilidad. Su adquisición como construcción teórica reside en su alcance analítico; su poder aclaratorio emerge al tratar con problemáticas específicas asociadas a los movimientos transnacionales de personas, capitales, bienes e iconografías culturales. He expuesto que las diásporas no se deberían teorizar como codificaciones transhistóricas de

migraciones eternas, o ser conceptualizadas como la encarnación de alguna conciencia diaspórica trascendental. En su lugar, el concepto de diáspora debería ser visto como una referencia a las genealogías históricamente contingentes, en el sentido foucaultiano de la palabra. Es decir, que el término se debería ver como un mapa conceptual que desafía la búsqueda de absolutos originarios o manifestaciones genuinas y auténticas de una identidad ya dada, estable y estática, de costumbres y tradiciones puras y prístinas o de inmaculados pasados gloriosos.

He indicado que las diásporas son formaciones compuestas en las que los miembros de una única diáspora se extenderán probablemente por distintas partes del mundo. Lo que nos capacita para movilizar la palabra diáspora como categoría conceptual al analizar estas formaciones compuestas, en vez de usarla simplemente como una descripción de diferentes migraciones, es que el concepto de diáspora especifica una matriz de interrelaciones económicas, políticas y culturales que construyen lo «común» entre los distintos componentes de un grupo disperso. El concepto de diáspora delinea un campo de identificaciones donde se forjan las «comunidades imaginarias» dentro y fuera de la confluencia de narraciones de los anales de la memoria y la rememoración colectiva. Es importante señalar que la diáspora es un *pan*-concepto.

Como descripción de distintas experiencias históricas, la diáspora representa una categoría heterogénea diferenciada a través de las líneas de clase, género y demás. He expuesto que el concepto de diáspora establece esta diferenciación interna tanto como la que existe entre las partes diseminadas por el globo de una población diaspórica particular. A lo largo del debate he hecho énfasis en los circuitos de poder arraigados dentro de los discursos, instituciones y prácticas que inscriben experiencias diaspóricas. Al hacerlo he movilizado una concepción performativa multiaxial del poder: el poder se entiende como algo relacional, que entra en juego dentro de múltiples espacios a través de los micro-campos y los macro-campos.

Siguiendo a Tölöian, entiendo las diásporas contemporáneas como «comunidades ejemplares» de formas de migración de finales del siglo XX. Resuenan con el significado de palabras como inmigrante, migrante, refugiado y solicitante de asilo. Esto no significa que el término diáspora sea un sustituto para las diversas condiciones que subyacen en los movimientos de población. En absoluto. En su lugar, el concepto de diáspora señala precisamente la similitud y la diferencia de estas condiciones. He señalado que el estudio de las diásporas exige un concepto de diáspora en el que los elementos históricos y contemporáneos sean entendidos en su *relacionalidad diacrónica*.

Al examinar el subtexto «hogar» que encarna el concepto de diáspora he analizado la problemática de la posición del sujeto indígena y su precaria relación con los discursos nativistas. Un asunto clave en este sentido sería si la cuestión de los «orígenes» se trata en términos esencialistas o en términos de desplazamientos históricos. Expongo que el concepto de diáspora ofrece una crítica a los discursos de orígenes inmutables, mientras que tiene en cuenta el deseo de un hogar. El deseo de un hogar, sin embargo, no es lo mismo que el deseo de una «patria». En contra de la creencia general, no todas las diásporas sostienen una ideología de retorno. Lo que es más, la multi-ubicación del hogar en el imaginario diaspórico no significa que la subjetividad diaspórica esté «desarraigada». Abogo por una distinción entre «sentirse en casa» y declarar un lugar como hogar. Los procesos de formación de la identidad diaspórica son los ejemplos por excelencia de la afirmación de que la identidad es siempre plural y está en proceso. La relación entre los dos está sujeta a las políticas en juego bajo determinadas circunstancias. En otras palabras el concepto de diáspora se refiere a la multi-localización dentro y a través de las barreras territoriales, culturales y psíquicas.

El concepto de diáspora surge entonces como un conjunto de tecnologías de investigación que historian las trayectorias de diferentes diásporas, trazan los mapas de su relacionalidad y se preguntan, por ejemplo, qué significa la búsqueda de orígenes en la historia de una diáspora particular; cómo y por qué se imaginan los absolutos originarios; cómo se experimenta la materialidad de las prácticas económicas, políticas y de significado; qué nuevas posiciones de sujeto se crean y se asumen; cómo los campos particulares de poder se articulan en la construcción de jerarquías de dominación y subordinación en un contexto dado; por qué ciertas concepciones de identidad entran en juego en una situación concreta, y si estas concepciones se ven reforzadas o desafiadas y discutidas por el *juego de las identidades*.

Pensar a través de las fronteras

Arraigada dentro del concepto de diáspora está la noción de frontera, de hecho, no es posible tratar el concepto de diáspora sin considerar su relación con la idea de frontera. A esta construcción dedico las siguientes páginas.

Fronteras: líneas arbitrarias de división que son a la vez sociales, culturales y psíquicas; territorios que patrullar frente a los que se construye como extraños, extranjeros, los Otros; formas de demarcación donde el propio acto de

prohibición inscribe la transgresión; zonas donde el miedo al Otro es el miedo a uno mismo; lugares donde los reclamos de propiedad —los reclamos de «mío», «tuyo» y «suyo»— son vigilados, discutidos, defendidos y peleados.

La teorización de Gloria Anzaldúa de frontera y zona fronteriza aporta importantes puntos de vista. Dos son especialmente relevantes para mi propósito. En primer lugar, utiliza estos términos para reflejar las condiciones sociales de vida en la frontera mexicana con Texas donde, como ella dice, «el Tercer Mundo se restriega contra el Primero y sangra» (Anzaldúa, 1987: 3). También evoca el concepto de frontera como metáfora de barreras psicológicas, sexuales, espirituales, culturales, de clase y de raza. Entendido en los términos del debate sobre «diferencia» del capítulo cinco, el texto de Anzaldúa habla de las fronteras como relación social, como experiencia cotidiana y como subjetividad/identidad, a la vez. Las fronteras son construcciones arbitrarias. Así, en cierto modo, siempre son metáforas. Pero, lejos de ser simples abstracciones de una realidad concreta, las metáforas son parte de la materialidad discursiva de las relaciones de poder. Las metáforas pueden servir como poderosas inscripciones de los efectos de las fronteras políticas.

Cada frontera encarna una narración única, incluso aunque resuene con elementos comunes con otras fronteras. Dicha materialidad metafórica de cada frontera dirige la atención a sus características específicas: a los territorios psíquicos y/o geográficos demarcados; a las experiencias de grupos particulares que se ven afectados de otras formas por la creación de una cierta zona fronteriza; o a los nuevos y viejos Estados que pueden ser abolidos o instalados por el trazado de barreras particulares. ¿Cómo se regula o se vigila una frontera? ¿A quién se mantiene alejado y por qué? ¿Cuál es la realidad de estos indeseables estigmatizados que intentan cruzar la frontera? La realidad, por ejemplo, de proclamar una identidad gay o lesbiana en un contexto social saturado de homofobia y heterosexismo, como muestra Anzaldúa. O la realidad de los trabajadores migrantes de hoy en día negociando con el aparato de inmigración del Estado: dificultades para obtener visados, para afrontar los controles de inmigración, las detenciones y las deportaciones y, en algunos casos, la posibilidad de perder la propia vida.

La frontera EEUU/México tipifica las condiciones de la migración contemporánea. Comprende ciertas temáticas comunes que suelen entrar en juego cuando los países «superdesarrollados» implantan medidas para controlar selectivamente la entrada de personas provenientes de partes «subdesarrolladas» del mundo. Esta frontera muestra el destino de personas antiguamente colonizadas y actualmente atrapadas en los engranajes de

una economía global dominada por el capital transnacional y mediatizada por las políticas del G-7 o del G-8. Estos nuevos regímenes de acumulación se caracterizan por la «flexibilidad» (o lo que quizás será descrito cada vez más como «adaptabilidad», el término creado en la cumbre del G-7 del 10 de julio de 1994) en los procesos laborales, los mercados laborales, los bienes y los patrones de consumo. Hay una intensificación en la segmentación del mercado laboral, con un sector comparativamente pequeño de un núcleo de personal altamente cualificado en el nivel directivo y profesional, y otro grupo mucho mayor de empleados a menudo llamados trabajadores «periféricos» pero cuya labor es de hecho vital para el funcionamiento de la economía global. El núcleo de trabajadores ostenta trabajos permanentes bien pagados a jornada completa con posibilidades de ascenso y formación. Se espera que sean flexibles y adaptables y, cuando la situación lo requiera, geográficamente móviles, pero cualquier inconveniente que esto pudiera ocasionar se compensa con la seguridad del derecho a pensión, seguro médico y otros beneficios. Los así llamados empleados «periféricos» que trabajan en el «mercado laboral secundario» están generalmente mal pagados, y se dividen en dos subgrupos diferentes. El primero de éstos incluye empleados a tiempo completo que realizan trabajos cualificados o semicualificados. Altos porcentajes de despidos son muy típicos en este tipo de trabajo. El segundo grupo aporta un grado de flexibilidad incluso mayor e incluye una amplia variedad de trabajadores a tiempo parcial, trabajadores temporales, trabajadores por obra y servicio, trabajadores que comparten un puesto y trabajadores desde casa. No sorprende, como señalamos en el capítulo anterior, que predominen las mujeres, los trabajadores migrantes (tanto hombres como mujeres) y sus descendientes, así como otras categorías de trabajadores mal pagados en este mercado laboral secundario.

Los movimientos transnacionales de personas y de capital de finales del siglo XX sientan las bases para nuevas formaciones diaspóricas. El alto ritmo de innovación tecnológica, comercial y organizativa va acompañado de la proliferación de nuevos métodos de producción, nuevos mercados, nuevos productos y servicios y nuevos sistemas de financiación. La movilidad acelerada de capital a donde quiera que se maximicen los beneficios, dentro de las propias fronteras o allende los mares, tiene una influencia particular en los movimientos de población. Cierta combinación de relocalización interior y exterior de los trabajos, junto a una demanda continua de mano de obra migrante para algunos tipos de trabajos mal pagados en los «núcleos» económicamente avanzados, está teniendo como resultado la emergencia de nuevas fronteras, mientras que las viejas están sujetas a procesos de erosión o fortalecimiento (Sassen, 1988; Rouse, 1991; Miles, 1993).

Roger Rouse, por ejemplo, aporta un ejemplo de la naturaleza cambiante de dichas fronteras frente al capitalismo actual. Utilizando su estudio de la migración a EEUU de un municipio rural de Aguilla en México desde principios de los años cuarenta, muestra cómo estos migrantes se han convertido poco a poco en parte de una red transnacional de asentamientos. A principios de los ochenta, casi cada familia del municipio tenía un miembro que había trabajado en el extranjero, y la economía local dependía fuertemente de las remesas de los migrantes. Con el tiempo, estos migrantes han establecido diversos puestos avanzados en EEUU, trabajando principalmente en el sector servicios como limpiadores, friegaplatos, jardineros, trabajadores de hotel, empleados domésticos y cuidadores de niños. Es frecuente el tráfico y la comunicación entre estos puestos avanzados en EEUU y Aguilla, con «hogares» dispersos por varios lugares. En cierto modo son a la vez migrantes y pobladores, que negocian sus agendas personales en un contexto político en el que la demanda de mano de obra se enfrenta a las crecientes presiones para endurecer los controles de inmigración.

La creciente polarización del mercado laboral en EEUU ha incrementado la demanda de trabajadores mexicanos para desempeñar los trabajos más bajos del escalafón, en agricultura, en cadenas de montaje y en el sector servicios. Al mismo tiempo, se han impuesto nuevas restricciones legales diseñadas para regular la circulación de migrantes, debidas a la intensificación del racismo y a una presión política creciente frente a pérdidas de empleo en algunos sectores de la economía. El racismo también se alimenta del hecho de que algunos segmentos del capital encuentran mucho más lucrativo ubicar partes del proceso productivo en México. Los trabajadores mexicanos cargan ahora con el resentimiento por «quedarse con nuestros trabajos», tanto en EEUU como en México. Estos tropos de resentimiento construyen al trabajador como una encarnación del capital en vez de como su contradicción y ahí surge la paradoja del «*trabajador indocumentado*» *—al que se necesita para dar servicio en las capas más bajas de la economía, pero se le criminaliza, se le obliga a ocultarse y hacerse invisible; es decir, es como un fantasma, una presencia que ensombrece cada recoveco donde quiera que se realiza trabajo mal pagado.*

Las contradicciones que rodean a los «trabajadores indocumentados» dentro de formaciones patriarcales racializadas en el núcleo de las economías avanzadas se hicieron palpables con la controversia que llegó a conocerse como el «escándalo nannygate» (*Newsweek*, 1 de febrero de 1993), sobre el empleo de una pareja peruana «indocumentada» por parte de la candidata a Fiscal General del presidente Clinton, Zoe Baird. Cuando la noticia de este hecho se hizo pública, Zoe Baird, la primera mujer nominada

para el puesto de Fiscal General, una abogada de multinacionales, con un salario anual reconocido de 500.000 dólares y un majestuosa vivienda, expuso la dificultad de encontrar buenos cuidadores de niños como razón por la que había contratado a una pareja peruana que residía ilegalmente en EEUU. Pagaba a la pareja 500 dólares a la semana por cuidar de su niño y realizar otros trabajos domésticos. Su apelación a la compasión basándose en el dilema al que se enfrentan las «madres trabajadoras» no fue suficiente para que el caso fuera comprendido por sus colegas hombres. Las gestiones para el cuidado de los niños —un asunto bastante mundano para muchos de ellos— difícilmente podían competir con la importancia de los «asuntos de Estado». No sorprende, por supuesto, dado que el cuidado infantil aún se percibe globalmente como una responsabilidad básicamente de las mujeres. Grupos de mujeres de EEUU, como la National Organisation for Women [Organización nacional de las mujeres] señalaron el doble rasero utilizado contra las mujeres en la administración pública. Como exponía el editorial del *New York Times* del 9 de febrero de 1993, un senador hombre cuya esposa hubiera empleado a trabajadores sin el permiso legal de residencia probablemente no habría sido inhabilitado.

Por otra parte, la oposición a Zoe Baird no se limitaba a los hombres. Mujeres con sueldos mucho más bajos que el de Baird señalaron su privilegio de clase, diciendo que no podían aceptar su explicación dado que ella tenía todos los recursos económicos y de otro tipo a su disposición para emplear a una cuidadora sin incumplir la ley. Hubo algunos comentarios en los medios escritos y audiovisuales acerca de los problemas del cuidado infantil en los matrimonios donde ambos padres trabajan. Sin embargo, la opinión pública hacía énfasis en la evasión de impuestos de Baird, ya que no pagaba la Seguridad Social de sus empleados. La opinión general parecía sostener que alguien con sus ingresos, que podía permitirse sobradamente pagar impuestos, no debía desatender sus obligaciones legales.

El debate se centraba principalmente en la cuestión del empleo de «inmigrantes ilegales» y en el impago de impuestos de la Seguridad Social por parte de un futuro ministro de Estado, que sería responsable de administrar las leyes de inmigración y nacionalización. El testimonio de Baird generó muy pocos comentarios o debates sobre la explotación de los trabajadores migrantes en los sectores más bajos de la economía, a pesar de la aparición en los medios de diversas estadísticas que lo demostraban claramente. El artículo del *Newsweek* anteriormente citado señalaba que la violación de la ley de 1986 que prohibía emplear a inmigrantes ilegales era frecuente en todos

los niveles de la sociedad. El empleo de tales trabajadores no se limitaba a las familias norteamericanas de clase alta. El artículo hacía referencia a una encuesta realizada por el Families and Work Institute [Instituto de familia y trabajo] de Nueva York, que mostraba cómo los trabajadores de las cadenas de montaje de Texas contrataban mujeres mexicanas que cruzaban la frontera como trabajadoras domésticas por 10 dólares al día. En Chicago, una compañía de cuidado infantil, Nannies Midwest, afirmaba que un 60/70 % de las cuidadoras de la zona eran trabajadoras «indocumentadas». La mayoría trabajaban muchas horas cocinando, limpiando y cuidando a los niños. Algunas tenían titulaciones universitarias o cualificaciones profesionales. Y no solo venían del Caribe, Centroamérica, Sudamérica y de los países de la costa del Pacífico, sino también de Europa del Este.

Según el US Internal Revenue Service [Agencia Tributaria de EEUU], de los dos millones de familias en EEUU que emplean a trabajadores domésticos, solo el 25 % les paga la Seguridad Social. Como consecuencia del alboroto por el caso Zoe Baird, la administración Clinton introdujo procedimientos de investigación para descubrir si los candidatos a nombramientos presidenciales habían empleado a «inmigrantes ilegales» (*New York Times*, 9 de febrero de 1993). Este incidente sirvió para sacar a la arena pública la complicidad de las instituciones públicas y privadas, y de personas de todo tipo, en el mantenimiento de una economía informal arraigada en los intersticios de las desigualdades locales y globales. Pero, lejos de desafiar el discurso del «trabajador indocumentado», este escándalo público lo reinscribió, patologizando a los trabajadores migrantes como el problema. *En otras palabras, las prácticas excluyentes que subyacen en la construcción del «trabajador indocumentado» como sujeto jurídico fueron naturalizadas mediante una legitimización simultánea de los mismos procesos legales que habían producido tal categoría jurídica.*

Las políticas de inmigración, como las sanciones al empleador de la Ley de Inmigración de EEUU y las medidas equivalentes que realizan las agencias de control de inmigración en Gran Bretaña y en todas partes, crean zonas fronterizas no sólo a la llegada al país sino también en el interior del mismo. En Gran Bretaña, es sabido que las agencias de inmigración han hecho redadas en los edificios de las empresas en busca de «inmigrantes ilegales». Se han dado casos en los que todos aquellos que los oficiales de inmigración entendían como trabajadores «inmigrantes» —es decir, alguien no blanco, o que pareciera venir de un país «subdesarrollado»— eran interrogados durante estas «redadas», incluso los que tenían permiso de residencia en Gran Bretaña (Gordon, 1985).

En estas situaciones, el color o el «aspecto» a menudo sirven como el significante racializado en y a través del cual se articulan las desigualdades económicas y las políticas estatales. No existen tales barreras para la movilidad del capital. Al contrario, las compañías multinacionales reciben un trato especial por la deslocalización y la producción en países con economías pobres. Las nuevas intersecciones entre circulación global de capital y circuitos transnacionales de migraciones cuestionan las barreras presupuestas por conceptos tales como centro y periferia, núcleo y marginal, rural y urbano o Primer y Tercer Mundo, incluso cuando las desigualdades que estos conceptos deberían señalar persisten a gran escala. Esto es parte del terreno en el cual se constituyen y se viven las relaciones sociales diaspóricas contemporáneas.

La «teoría de la frontera»

Cada vez más, la «teoría de la frontera» se invoca para referirse a los trabajos académicos que tratan las «fronteras» tanto en un sentido geográfico como analítico. El concepto de «desterritorialización» propuesto por Gilles Deleuze y Felix Guattari ha sido usado en diversos análisis de textos literarios que supuestamente constituyen la «escritura de frontera» (Lloyd, 1990; Hicks, 1991; Calderon y Salvidar, 1991). Deleuze y Guattari han identificado la «desterritorialización» como una característica distintiva de lo que ellos llaman «literatura menor» —a saber, cierta literatura cuyas características son opuestas a la escritura canónica. La literatura menor, sostienen, está marcada por «la desterritorialización del lenguaje, la conexión del individuo con cierta inmediatez política y el ensamblaje colectivo de enunciación» (Deleuze y Guattari, 1986 [1975]: 13). El concepto de desterritorialización describe el desplazamiento y la desubicación de identidades, personas y significados, en un momento de alienación y exilio, manifiesto en la lengua y la literatura. Se refiere a los efectos de una ruptura entre significante y significado, de manera que «todas las formas están sin hacer, como todas las significaciones, significantes y significados, para beneficio de una sustancia informada de flujo desterritorializado, de signos sin significado» (*ibidem*).

Mientras que la atracción de dicho término al analizar textos literarios es comprensible, su aplicabilidad generalizada es mucho más problemática. El tropos literario de «escritura de frontera» puede ser importante para dilucidar algunos aspectos de los encuentros de frontera. Como señala Emily Hicks, la escritura de frontera articula una estrategia textual de traducción frente a la representación, promulga una memoria no-sincrónica, y ofrece al

lector la posibilidad de practicar la percepción multidimensional. El lector entra en una matriz semiótica de múltiples capas, y experimenta realidades multilingües y transculturales. Estoy de acuerdo con Hicks en que la escritura de frontera ofrece una rica descripción de múltiples facetas y matices de las historias de frontera. Mi nota de advertencia, en este contexto, se dirige a la tendencia de combinar la «teoría de la frontera» con el análisis de la «escritura de frontera», especialmente cuando esta última se usa como sinónimo de textos literarios. Los textos literarios constituyen solo uno de los elementos de las textualidades de frontera. El concepto de «territorio», así como sus significados y significaciones, es un espacio cuestionado por las posicionalidades de diáspora y de frontera, donde las cuestiones de territorialización, desterritorialización o reterritorialización son parte de luchas políticas. Los resultados de estos debates no pueden preverse. En otras palabras, *el movimiento de un texto literario a «el mundo como texto» es mucho más peligroso, contradictorio, complejo y problemático de lo que se reconoce normalmente.*

Frontera, diáspora y las políticas de la localización

Juntos, los conceptos de frontera y diáspora se refieren a una política de la localización. Merece insistir en este punto porque la fuerte asociación de la noción de diáspora con las nociones de desplazamiento y deslocalización hace que la experiencia del emplazamiento desaparezca con facilidad. De hecho, son las contradicciones de y entre localización y deslocalización las que son una característica común del posicionamiento diaspórico. Los feminismos han constituido un importante espacio donde los temas de hogar, localización, desplazamiento y desubicación han sido objeto de debate por mucho tiempo. De estos debates surge la noción de «políticas de la localización» como *localización en contradicción* —es decir, una posicionalidad de dispersión; de situación simultánea dentro de espacios generizados de clase, racismo, etnicidad, sexualidad, edad; de movimiento a través de cambiantes barreras culturales, religiosas y lingüísticas; de viajes a través de fronteras geográficas y psíquicas. Siguiendo una rama del debate previo de este capítulo, describía las políticas de la localización *como una posición de localización multiaxial.* Pero *políticas* es la palabra operativa aquí, ya que la localización multiaxial no predetermina qué tipo de posiciones de sujeto serán construidas o asumidas, y con qué efectos.

Los relatos reflexivos autobiográficos a menudo aportan visiones críticas de las ramificaciones políticas del cruce de fronteras a través de un posicionamiento múltiple. Uno de estos relatos, un ensayo de Minnie Bruce Pratt titulado «Identidad: piel, sangre, corazón» (Pratt, 1984), ha atraído la atención

de los análisis feministas por su compromiso con aclarar las operaciones de poder que naturalizan las identidades inscritas en posiciones de privilegio, y los diferentes costes de mantener o renunciar a las certezas vividas que conllevan tales posiciones. Este texto revela el gran alcance de una narración sobre la identidad que interroga y problematiza continuamente la noción de identidad estable y esencial, deconstruyendo la propia posición del narrador, en este caso, la de una lesbiana feminista blanca de clase media de educación cristiana criada en el sur de EEUU. Pratt es capaz de mantener sus distintos «hogares» e «identidades» en perpetua suspensión incluso cuando intenta recapturarlos en la re-memoración. Ella promulga su localización desde diferentes posiciones de sujeto, señalando su posición de privilegio de clase racializada mientras trabaja con sus propias experiencias de declararse lesbiana y enfrentarse al heterosexismo en sus muchas y variadas manifestaciones. Una estrategia crucial que posibilita a esta narración rechazar los impulsos reduccionistas es que trabaja a distintos niveles, estableciendo *la conexión material de lo social, lo cultural y lo subjetivo.* Como señalan Biddy Martin y Chandra Talpade Mohanty:

> […] la narración politiza la geografía, la demografía y la arquitectura de estas comunidades —hogares de Pratt en diversos momentos de su historia— al descubrir historias locales de explotación y lucha. Estas historias no son como aquellas con las que está familiarizada, con las que creció. Pratt problematiza sus ideas sobre sí misma yuxtaponiendo la historia oficial de su familia y de su infancia, basada en la invisibilidad de las historias de las personas que no son como ella, con la de aquéllas para las que estos espacios geográficos también eran su hogar. (Martin y Mohanty, 1986: 195)

Pratt examina cómo su sentido de seguridad en el mundo estaba muy relacionado con su aceptación incuestionable de los códigos normativos de su entorno social, y de las estructuras de legitimación que sostienen estas normas. Dedica particular atención al funcionamiento del racismo como una de las dinámicas centrales que une a esta comunidad sureña. La debilidad de su seguridad y sentimiento de pertenencia se le revela cuando, como madre lesbiana luchando por la custodia de sus hijos, se enfrenta con el heterosexismo arraigado no sólo en las estructuras del Estado, sino también en las prácticas culturales cotidianas que su familia, amigos y las personas que había considerado su «comunidad» daban por sentadas. La retirada de apoyo emocional por parte de aquellos a los que había amado arroja a un desarraigo total el concepto de hogar y comunidad que había sentido hasta la fecha. Envuelta en un sentimiento de desubicación y pérdida, Pratt «desplaza el hogar» y elige

este momento de viaje psíquico y cultural para aprender sobre los procesos que sostienen las relaciones sociales y las subjetividades que estaban en el centro del mundo que ella había dado por sentado.

Mientras que la narración de Pratt trata el universo social de una mujer blanca que crece en Alabama durante las luchas por los derechos civiles, la autobiografía de Angela Davis articula la posicionalidad de una mujer negra que crece en Alabama más o menos al mismo tiempo. Una yuxtaposición de estas dos narraciones es útil, pues ofrece relatos interrelacionados de las operaciones de racismo y clase en la constitución de formas de subjetividad blanca y negra, con el telón de fondo de un periodo turbulento en la reciente historia de EEUU.

Ambas mujeres evocan el sur segregado de su infancia, pero sus memorias construyen un paisaje experimental trazado desde lugares opuestos de la división racial. Pratt habla del terror endémico en las formaciones culturales racistas del sur. Angela Davis explica cómo este terror era dirigido hacia los negros de su ciudad. Relata cómo se sintió cuando, con cuatro años, su familia se mudó a una zona totalmente blanca:

> Casi inmediatamente después de mudarnos, los blancos se reunieron y decidieron que había una frontera entre ellos y nosotros. La calle Center se convirtió en la línea de demarcación. Nos hicieron saber que siempre que nos quedáramos en «nuestro» lado de la línea (el lado este) nos dejarían en paz. Si cruzábamos a su lado, se declararía la guerra. En casa teníamos pistolas escondidas y la vigilancia era constante. (Davis, 1990 [1974]: 78)

Esta niña de cuatro años experimentaba el racismo en forma de hostilidad por parte de sus vecinos, una pareja de ancianos blancos:

> La forma en que se quedaban a cincuenta metros de nosotros y nos miraban, su rechazo a hablar cuando decíamos «buenas tardes»… se sentaban en el porche todo el rato, con sus ojos llenos de beligerancia….cuando un pastor negro y su mujer traspasaron la frontera racial y compraron la casa de al lado de la pareja de ancianos blancos, la casa del pastor fue incendiada. Como más familias negras seguían mudándose, el fuego era una respuesta tan constante que pronto nuestro barrio fue conocido como Dynamite Hill. (*Ibidem*: 79)

Davis atrajo la atención hacia las diferencias de género y clase tanto entre blancos como entre negros, y hacia las condiciones que posibilitaban la solidaridad entre estas diferenciaciones. Uno de los momentos más conmovedores

del texto es cuando Davis, una estudiante en Francia, lee en un periódico acerca de un ataque racista a una iglesia en Birmingham, Alabama, y se da cuenta de que las cuatro chicas que nombran como muertas son sus amigas. Sus compañeros estudiantes muestran compasión, pero no captan el impacto sistemático del racismo como fenómeno institucional y cultural que subyace a tanta violencia, y en su lugar tratan el incidente como si fuera un accidente normal —«como si mis amigas hubieran muerto en un accidente de coche». El relato de Davis, de manera acertada, no relaciona esta falta de entendimiento con el hecho de que fueran blancos, sino con una ausencia de conciencia por su parte de la historia del racismo en los Estados Unidos de América. Si bien la conciencia por sí sola no tendría por qué haber producido la comprensión de esta historia. Un compromiso más profundo con esta historia exigiría un giro radical en la posición de sujeto, del tipo que demuestra la narración de Pratt. La cuestión no es solamente adquirir conocimientos sino deconstruir la «blancura» como relación social, así como modalidad experimental de subjetividad e identidad (véase el capítulo 5 sobre «diferencia»; también Breines, 1992; Ware, 1992; Hall, 1992; Frankenberg, 1993).

Lo que es especialmente importante para el debate actual sobre estos relatos autobiográficos es la forma en que revelan cómo el mismo espacio geográfico puede llegar a articular diferentes historias y significados, de forma que el «hogar» puede ser al mismo tiempo un lugar de seguridad y de terror. También subrayan lo que he indicado antes, es decir, que la posicionalidad diaspórica o de frontera no asegura por sí misma un punto de vista privilegiado ni una comprensión de las relaciones de poder, aunque crea un espacio en el cual las mediaciones experimentadas pueden entrecruzarse de forma que hagan más accesible dicha comprensión. Es esencialmente una cuestión política. Las identidades diaspóricas no pueden ser leídas una por una desde una posicionalidad de frontera, del mismo modo que una posición de sujeto feminista no puede deducirse de la categoría «mujer». Merece insistir en este punto porque la proliferación de discursos sobre «cruzar fronteras» e «identidades diaspóricas» podría llegar a implicar un punto de vista común o una noción universal de «conciencia de frontera». Más bien, existen múltiples espacios semióticos en las fronteras diaspóricas, y la probabilidad de que surjan ciertas formas de conciencia está sujeta al papel del poder político y de la inversión psíquica en el mantenimiento o erosión del *status quo*.

Espacio de diáspora y mestizaje de la teoría

Los conceptos de diáspora, frontera y localización multiaxial ofrecen una red conceptual para los análisis historiados de los movimientos trans/nacionales contemporáneos de personas, información, culturas, bienes y capital. El concepto de diáspora presupone la idea de frontera. De forma correspondiente, el concepto de frontera engloba la idea de los procesos de diáspora. Los dos están intrínsecamente relacionados con la noción de política de la localización o de la desubicación. Los tres conceptos son inmanentes. Quiero proponer el concepto de *espacio de diáspora* como espacio para esta inmanencia. El espacio de diáspora es la interseccionalidad de diáspora, frontera y des/localización como punto de confluencia de procesos económicos, políticos, culturales y psíquicos. Es donde múltiples posiciones de sujeto se yuxtaponen, se cuestionan, se proclaman y se niegan; donde lo permitido y lo prohibido se interrogan de forma perpetua; y donde lo aceptado y lo transgresor se mezclan imperceptiblemente, por mucho que se nieguen estas formas sincréticas en nombre de la pureza y de la tradición. Aquí, la tradición se reinventa a sí misma continuamente, aunque se alaben sus orígenes en el principio de los tiempos. Lo que está en juego es la experimentalidad infinita, los múltiples procesos de fusión y fisura cultural que sostienen las formas contemporáneas de identidades transculturales. Estas identidades emergentes pueden ser reconocidas solo subrepticiamente. De hecho, pueden incluso ser suprimidas frente a los imperativos construidos de «pureza». Pero están inscritas en las formas de sincretismo de finales del siglo XX, situadas en el núcleo de la cultura y de la subjetividad (Hall, 1990; Coombes, 1992).

El concepto de espacio de diáspora hace referencia a la condición global de la «cultura como espacio de viaje» (Clifford 1992), que problematiza seriamente la posición de sujeto del «nativo». El espacio de diáspora es el punto en el que se discuten las barreras de inclusión y exclusión, de pertenencia y otredad, de «nosotros» y «ellos». Mi argumento es que el espacio de diáspora como categoría conceptual no sólo está habitado por aquellos que han migrado y sus descendientes, sino también por aquellos que están construidos y representados como autóctonos. En otras palabras, el concepto de espacio de diáspora (frente al de diáspora) incluye la mezcla y el enredo de las genealogías de dispersión y de aquellas que «se quedan donde están». El espacio de diáspora es el espacio donde *el nativo es tan diaspórico como el diaspórico es nativo.* Sin embargo, con esto no quiero sugerir un relativismo indiferenciado. En su lugar, entiendo la categoría conceptual de espacio de diáspora en articulación con los cuatro modos de

teorización de la diferencia que he propuesto en el capítulo cinco, donde la «diferencia» de relación social, experiencia, subjetividad e identidad son categorías relacionales situadas dentro de los campos multiaxiales de las relaciones de poder. Las similitudes y diferencias a lo largo de los distintos ejes de diferenciación —clase, racismo, género, sexualidad y demás— se articulan y desarticulan en el espacio de diáspora, marcando a la vez que son marcadas por la compleja red de poder.

En el espacio de diáspora llamado «Inglaterra», por ejemplo, las diásporas afro-caribeña, irlandesa, asiática, judía y otras se entrecruzan entre sí, así como con la entidad construida como «lo inglés», reinscribiéndola en el proceso. Lo inglés se ha formado en la encrucijada del encuentro colonial interno con Irlanda, Escocia y Gales; las rivalidades imperiales con otros países europeos; y las conquistas imperiales en el extranjero. En el periodo de postguerra, lo inglés se reconstituye continuamente a través de múltiples cruces de fronteras en y a través de otras formaciones diaspóricas. Estos cruces de frontera son territoriales, políticos, económicos, culturales y psicológicos. «Lo inglés» es un nuevo ensamblaje que se apropia de, a la vez que se apropian de él, lo afrocaribeño-británico, lo asiático-británico, lo irlandés-británico y demás. Cada una de estas formaciones tiene su propia especificidad, pero es una especificidad cambiante que incluye elementos del otro a la vez que lo influye. Lo que propongo aquí es que los cruces de fronteras no sólo tienen lugar en la dicotomía dominante/dominado, sino que, de la misma forma, hay intercambios dentro de las formaciones culturales de los grupos subordinados, no siempre mediatizados por la/s cultura/s dominante/s. En mi esquema, construcciones culturales como lo asiático-británico, lo caribeño-británico y lo chipriota-británico son configuraciones que se entrecruzan más que mutuamente excluyentes. La cuestión interesante, entonces, es cómo toman forma estas identidades británicas; cómo están diferenciadas internamente; cómo se interrelacionan con las demás y con otras identidades británicas; y cómo reconfiguran y descentran las nociones recibidas de lo inglés, lo escocés, lo galés o lo británico. *Mi razonamiento es que no son identidades «de minoría», ni están en la periferia de algo que se ve a sí mismo ubicado en el centro, aunque pueden estar representadas como tales.* Más bien, a través de procesos de descentramiento, estas nuevas formaciones culturales y políticas desafían continuamente los impulsos minorizadores y periferializadores de las culturas dominantes. De hecho, es en este sentido que Catherine Hall (1992) realiza la importante afirmación de que lo inglés es solo otra etnicidad.

He expuesto que la teorización feminista de las políticas de la localización es de una relevancia crucial para entender las posicionalidades de frontera. Sin embargo, no pretendo minimizar la importancia de otras ramas teóricas y políticas que iluminan los procesos diaspóricos de frontera. Las visiones que se derivan de los análisis del colonialismo, el imperialismo, la clase y las políticas de gays y lesbianas, por ejemplo, son igualmente indispensables. Antes señalamos la creciente vigencia del término «teoría de la frontera» para referirse a perspectivas analíticas que hablan de algunos de estos aspectos. Este término se agolpa con otros, como «teoría postcolonial» y «teoría de la diáspora»; no estoy muy preocupada por las coincidencias o diferencias entre y a través de estos terrenos conceptuales. El punto que deseo remarcar es que estas construcciones teóricas se entienden mejor si vemos que constituyen un *punto de confluencia e interseccionalidad* en el que las perspectivas que emergen son inherentes a la producción de marcos analíticos capaces de establecer múltiples y entrecruzados ejes de diferenciación. En otras palabras, es un espacio de/para cruces teóricos que traen a primer plano los procesos de poder que inscriben estas interrelacionalidades; un tipo de *mestizaje teórico*. Tal visión mestiza es crucial, si vamos a tratar las contradicciones de las modalidades de enunciación, de las identidades, posicionalidades y puntos de vista que están a la vez «dentro» y «fuera». Es necesario para descodificar la composición polimorfa de la subjetividad y las relaciones sociales. El concepto de espacio de diáspora que he intentado elaborar aquí y mi análisis de «diferencia» en un capítulo previo, están firmemente arraigados en este tipo de mestizaje teórico.

9. Refigurar los «multi». Las políticas de la diferencia, lo común y el universalismo

Este libro trata sobre las formas del poder en sus múltiples modalidades. Es un intento de lidiar con la interseccionalidad a través de algunas de ellas: clase, género, «raza» y racismo, etnicidad, nacionalismo, generación y sexualidad. Forma parte de mi lucha actual encontrar maneras de pensar la *relación* entre y a través de estos campos distintivos de poder, por su papel en la constitución y la transformación de las relaciones sociales, la subjetividad y la identidad. Cada una de estas construcciones —clase, género, racismo, etc.— expresa *un tipo específico de relación de poder* producida y ejercida en y a través de múltiples prácticas económicas, políticas y culturales. En los capítulos previos se han abordado los tipos de inclusión o exclusión sancionados por específicas articulaciones de poder. Se ha tratado la cuestión de cómo se ejerce el poder a través de determinadas políticas estatales, estructuras y formas de gobierno. Se señalaban posiciones subjetivas, subjetividades e identidades construidas y cuestionadas dentro de los intersticios de configuraciones particulares de poder. Y se han explorado qué políticas se inscriben, y qué fantasías, deseos, ambivalencias y contradicciones actúan, en, a través de, o por, dinámicas particulares de poder. En todo esto, la cuestión clave que ha apuntalado mis intentos de análisis ha sido: «En las diversas operaciones de poder, ¿cómo son marcados, reinscritos o transgredidos los campos que heurísticamente definimos como cultural, económico, político, psíquico o social?».

Para desarrollar este proyecto ha resultado inevitable tomar prestadas herramientas conceptuales y miradas analíticas de diferentes disciplinas, paradigmas teóricos y movimientos políticos. En el capítulo anterior, describí este tipo de confluencia —de marcos de trabajo analíticos, proyectos políticos y los tránsitos entre ellos— como teoría mestiza o perspectiva mestiza.

Bajo mi punto de vista, la mirada mestiza es esencial para comprender todas las formas de interseccionalidad: entre lo social y lo psíquico; entre la política y la producción intelectual; y aquella entre los campos de articulación económicos, políticos y culturales.

Pero el mestizaje puede adoptar muchas formas, especialmente en términos de orientación política. Por lo tanto, es importante explicar en detalle, tanto como sea posible, la especificidad de un complejo mestizo dado. Esto es lo que pretendo hacer en este capítulo, revisitando algunos de los temas clave tratados en este libro, y reuniéndolos para hacer explícita la relación de mi análisis con algunos de los principales debates de postguerra, debates que han dado forma a mi pensamiento. Mi interés no reside tanto en el contenido preciso de estas discusiones, como en los marcos teóricos y políticos que inscriben, las corrientes intelectuales que codifican, y el contexto social y cultural en el que están arraigadas. Deseo expresar «de dónde viene» mi pensamiento actual, pero la idea no es exponer sus «antecedentes». En su lugar, espero aclarar cómo diversos debates y prácticas intelectuales y políticas influyeron en mi comprensión de los principales temas del momento, qué aprendí de aquéllos y cómo mi compromiso con ellos me ayudó a alejarme de mi propio análisis. Asumir esto es también en parte una manera de volver a enfatizar la contribución de las luchas colectivas de las que he formado parte —el feminismo, especialmente a través de la pertenencia a grupos de mujeres negras; el activismo contra el racismo; y la participación en el socialismo y otros movimientos democráticos por la justicia social— al fermento intelectual de nuestro tiempo. Es un modo de evaluar el impacto de estas intervenciones en la creación de mapas conceptuales y agendas políticas con las que acercarnos al fin de siglo que se aproxima y al amanecer del tercer milenio del calendario cristiano.

La problemática de la «diferencia» y lo «común» como conceptos relacionales subyace en lo más profundo de este texto. He pensado la «diferencia» a través de cuatro modalidades principales: la experiencia, la subjetividad, la identidad y la relación social. En el capítulo ocho he intentado analizar la diferencia y lo común en términos del discurso contemporáneo de «diáspora». Quería distinguir la diáspora como término analítico, de su uso en la descripción de «experiencias» diaspóricas y «discursos de diáspora». También he explorado la relación del concepto de diáspora con el de «frontera» y con las «políticas de la localización», y he sugerido el nuevo concepto de «espacio de diáspora» como el punto de su interseccionalidad. Espero que esta relación quede más clara en este capítulo.

Trabajando con estas ideas, he lidiado —junto con tantos otros embarcados en caminos similares— con proyectos políticos de izquierda y, en este proceso, con visiones poderosas del marxismo así como con críticas. Cualesquiera que sean los defectos de esta «gran narración de la modernidad» en particular —y ciertamente hay algunos problemas importantes que han sido objeto de críticas tanto internas como externas—, algunas de sus construcciones teóricas siguen siendo guías indispensables para comprender el funcionamiento del capitalismo global, por ejemplo, su proceso de afianzamiento, en diferentes formas, a finales del siglo XX. No puede existir un análisis del capitalismo que no tenga alguna relación con el marxismo, ya lo tome como punto de partida, para desautorizarlo o —en lo que concierne a sus detractores confesos— para rechazarlo de forma vehemente. Derrida (1994) probablemente está en lo cierto cuando sugiere que, en este sentido, todos estamos en deuda con Marx (Derrida, 1994), sin el cual no habría existido el marxismo, aunque por supuesto no debe confundirse el trabajo de Marx con las diferentes variedades de marxismo que ha generado. Algunas de nosotras nos vimos, y nos vemos aún, profundamente movilizadas por la humanidad de la propuesta política de Marx hacia una sociedad justa e igualitaria. Al mismo tiempo, sin embargo, para alguien como yo, que deseaba pensar la igualdad y la justicia no sólo sobre el eje de «clase» sino también en términos de otras formas de desigualdad e injusticia, en seguida se hicieron visibles las limitaciones de este paradigma para ayudar con esta tarea mayor. Pensábamos que el análisis de la clase era importante, pero no podíamos otorgarle «primacía» a expensas de otros ejes de diferenciación, como el género o el racismo, y tratar éstos como epifenómenos.

Dicho esto, la primera parte del capítulo resume las características del debate sobre la idea de «primacía», que me ayudó a aclarar mi propia postura. Los movimientos políticos de izquierda en la Europa de postguerra eran siempre, por supuesto, ostensiblemente «internacionalistas» en su orientación. Pero los que nos acercamos a ellos como personas «de fuera» —desde los terrenos sociales *y* psíquicos de los Otros de Europa— a menudo los experimentamos como eurocéntricos, heterocéntricos y patriarcales. La segunda parte del capítulo ofrece un breve comentario crítico acerca de los fundamentos «marginadores» del eurocentrismo, que el marco de trabajo que sugiero en este libro rechaza explícitamente. Irónicamente, tales tendencias «marginadoras» no se limitan a las «grandes narraciones de la modernidad» sino que también influyen en los estudiosos a través de la así llamada división «moderno/postmoderno». Por ejemplo, la crítica al sujeto humanista no puede entenderse únicamente, ni principalmente, como resultado de análisis postestructuralistas, ya que surgió al mismo tiempo como

parte del movimiento global contra el colonialismo y el imperialismo y de otros movimientos sociales de postguerra como el feminismo y el antirracismo. Afirmar esto no es negar los logros del postestructuralismo. De hecho he aprendido mucho de los desarrollos teóricos incluidos en este término y este libro claramente tiene su marca. Sin embargo, quiero recordar su deuda y su relación con estos movimientos en lucha por políticas democráticas. En esta parte del capítulo también prevengo sobre la posibilidad de un tipo similar de «marginación» a través de la idea de «teoría postcolonial», aunque por supuesto ésta es una construcción relativamente nueva y sus efectos aún no pueden conocerse —si bien probablemente sean contradictorios.

Lo que conecta las distintas partes de este capítulo es una crítica de la construcción «multi». Usada como prefijo, «multi» figura de forma prominente entre algunas de las corrientes intelectuales más críticas del momento actual. Evocar lo «multi» es destacar los distintos significados que toma en diferentes discursos. «Multi-nacional» puede referirse a las operaciones de las compañías multinacionales, cuyos activos superan el PIB de algunos Estados-nación. Cuando se usa para referirse a la fuerza pacificadora multinacional de las Naciones Unidas, pone en relieve políticas globales mientras que la constitución no democrática de las Naciones Unidas, que otorga el derecho de veto a un selecto club de naciones poderosas, asegura que el cambiante orden mundial se consolide y se refuerce básicamente según sus intereses. Por otro lado, el discurso de multiplicidad y diversidad también figura en lugar destacado en muchos de los discursos y políticas feministas, antirracistas y «postmodernas». Asimismo, la idea de lo «multi» subyace en lo más hondo del debate sobre el «multiculturalismo». Este debate continúa desempeñando un papel importante en la demarcación de barreras móviles entre «ellos» y «nosotros» en la Gran Bretaña de postguerra y en Europa continental, así como en Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda. Al mismo tiempo, otros conceptos muy debatidos en el momento actual —diferencia, pluralidad, hibridación, heterogeneidad— también se sostienen sobre la noción de «multiplicidad».

Los capítulos anteriores ya han tratado algunos asuntos clave acerca del discurso de lo «multi». En este capítulo emprendo una deconstrucción más profunda, para trazar un mapa de amplios contornos de lo *«multi», refigurado como signo para las dinámicas de poder de interseccionalidad interrogadas por el concepto de «espacio de diáspora».* En el proceso, el capítulo establece, entre otras cosas, algunos elementos relevantes para el debate sobre «modernismo/postmodernismo», «multiculturalismo/antirracismo»; «diversidad cultural/diferencia»; «nuevas etnicidades» y «universalismo».

Las problemáticas de la «primacía»: múltiples polémicas

Hoy está ampliamente aceptado que la invención del «hombre europeo» como sujeto universal del pensamiento social y político occidental fue realizada definiéndolo frente a una plétora de «Otros» —mujeres, gays y lesbianas, «indígenas», «gente de color», «clases populares» y demás. El centramiento en la figura del hombre europeo construyó, en complejas relaciones jerárquicas *vis-à-vis*, a estos diversos «Otros». Aunque no del todo sorprendente, un efecto de largo alcance de estos posicionamientos diferenciales ha sido que a menudo los discursos políticos y de oposición también han convergido alrededor de un único eje de diferenciación. Tras la Segunda Guerra Mundial, este hecho ha producido mucha disensión, conflicto y facciones entre los movimientos sociales de izquierdas. Dicha polémica, tanto dentro como a través de estos movimientos —socialistas, feministas, antirracistas, de liberación gay, movimientos ecologistas, movimientos por la paz, movimientos por los derechos civiles y el Black Power—, marca la complejidad de las dinámicas de poder en y a través de las cuales se experimenta y se constituye la vida social.

Los movimientos de la Nueva Izquierda de los años cincuenta y sesenta marcaron la pauta para una política antiestalinista que nutrió a varias y diferenciadas tendencias neomarxistas. La Nueva Izquierda también recibía energía de las luchas políticas contra el colonialismo en África, Asia y otros lugares. La política de descolonización supuso un serio desafío a la autoridad del sujeto político «occidental», destacando su complicidad con los racismos coloniales. Al mismo tiempo, el horror del genocidio nazi reavivó la atención hacia formas de racismo para las cuales las genealogías coloniales no tenían una respuesta adecuada. Esta preocupación por el fascismo y el antisemitismo sería vital para importantes ramas de la teoría crítica. Los efectos de la colonización, la descolonización y el holocausto generaron poderosas críticas al sujeto unificado, unitario, racionalista y soberano del humanismo.

El papel de los movimientos de solidaridad en el Tercer Mundo, tales como el Movimiento de los Países No Alineados, que resistió la polarización de las políticas globales de la Guerra Fría entre el bloque socialista y los poderes capitalistas también fue crucial en esta visión. Estas alianzas ejercieron una profunda influencia en los movimientos de protesta en Occidente, donde el boom económico había creado las condiciones para las migraciones de trabajadores de África, Asia, el Caribe y otras regiones «subdesarrolladas» a los países capitalistas avanzados. La formación de estas diásporas de postguerra en el corazón de los centros metropolitanos, y la relación de estas comunidades con sus homólogas más antiguas y ya establecidas marcaron una nueva política de transnacionalidad. Por ejemplo, las

conexiones entre el movimiento Indian Independence [por la independencia india], el Irish Home Rule [por leyes que ampliaran el autogobierno de Irlanda antes de la independencia], el Movimiento por los derechos civiles y el Black Power, las luchas contra el apartheid y las políticas de lo «negro» en Gran Bretaña muestran los circuitos de identificación a través de campos diferenciales de colonialidad y postcolonialidad. Su impacto en las políticas estudiantiles, la movilización frente a la guerra de Vietnam, la Campaña por el desarme nuclear y el Movimiento de liberación de las mujeres de los años sesenta y setenta señalan una red de influencia incluso mayor.

A pesar de tales precedentes —y éstos no agotan el campo—, la interseccionalidad que subrayaban no encontró su camino hacia el análisis social y cultural hasta hace poco, si bien una no desea minimizar el creciente esfuerzo en esta dirección: el trabajo de ciertas estudiosas feministas es ejemplar. Pero, incluso hoy, la tendencia residual a afirmar la primacía de un conjunto de relaciones sociales frente a otra está lejos de desaparecer, y esto significa que la lucha sigue. Exige constante atención y vigilancia. Este comentario podría chocar con la impaciencia y la incredulidad de aquellos que creen que este debate es «agua pasada», que «las cosas han cambiado». De hecho, lo han hecho. Pero ¿de qué forma? A veces basta alejarse un centímetro de algunos círculos para darse cuenta de que lo que a menudo asumimos que ha sido aceptado como la norma en un campo del discurso está lejos de serlo en otros campos.

Por lo tanto, no está fuera de lugar revisitar algunas de las características principales del debate en torno a la «primacía», debate fundamental para la constitución de un terreno analítico del que puedan surgir formas de análisis semejantes a las mías.

¿La primacía de…?

Entre las secuelas de la caída del muro de Berlín en 1989 y la desmembración de la antigua Unión Soviética, así como de los acontecimientos de Europa del Este, encontramos un coro de rechazo bastante categórico y precipitado del marxismo. *Inter alia*, esto ha producido una debilitación del debate marxista en torno a la clase, si bien no ha sido silenciado del todo, a la vez que ha renacido el discurso de las «subclases». Tales cambios discursivos han tendido a enmascarar la centralidad, para la teoría social, del debate marxista sobre la clase. De hecho, las antiguas diferencias entre las teorías sociales marxistas y no marxistas siguieron siendo objeto de controversia hasta finales de los años ochenta.

La significativa influencia de las perspectivas socialistas sobre diversos movimientos independentistas de postguerra, y la instalación de regímenes «comunistas» en China, Cuba, Europa del Este y otros lugares otorgó un renovado vigor al marxismo. Por otro lado, las revelaciones, casi en paralelo, de la era Krushev sobre las prácticas opresoras del estalinismo generaron una importante revisión y autocrítica dentro del marxismo. En el proceso, diversas tendencias neomarxistas tomaron forma y florecieron.

Un asunto que se convirtió en objeto de importante controversia entre los neomarxistas era el de la relación entre la «economía» y otros aspectos de las formaciones sociales. Generalmente conocido como el «debate de la base y la superestructura», comprendía un profundo cuestionamiento del concepto de «determinismo económico». El reduccionismo económico ya había sido seriamente analizado desde Gramsci, y esta tendencia continuó en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial con el trabajo de intelectuales, desde Althusser hasta Poulantzas y Lacan. La crítica althusseriana a las lecturas reduccionistas de Marx, como si todos los elementos de una formación social pudieran ser reducidos a una «expresión» de lo económico, demostró ser atractiva para muchos. La concepción de Althusser de momento histórico o coyuntura como el resultado de la *articulación* de las contradicciones, idea que desafía el reduccionismo simplista, sirvió para problematizar ciertas nociones teleológicas de la historia y auguró la desaparición de la monocausalidad. Las formaciones sociales podían concebirse ahora como formadas por una serie de instancias o «niveles» cada uno con su esfera de efectividad «relativamente autónoma».

Pronto, sin embargo, el propio proyecto althusseriano se vio bajo mucha presión por su incapacidad para cumplir con su promesa, al insistir en la primacía de lo económico en «última instancia». Por ejemplo, Laclau y Mouffe (1985) habían encontrado la base psicoanalítica del concepto de Althausser de «sobredeterminación» como un punto de partida muy útil. La idea de «sobredeterminación» no indicaba una agregración ordinaria, sino que se refería a modos de articulación que incorporaban una dimensión simbólica y una pluralidad de significado. Consecuentemente, la afirmación althusseriana de que «todo en lo social está sobredeterminado» era profunda en sus implicaciones, especialmente porque desafiaba la literalidad afirmando que lo social constituye por sí mismo un orden simbólico. Pero la posibilidad de que esto condujera a una nueva concepción de articulación estaba, de acuerdo a Laclau y Mouffe, limitada por los esfuerzos de hacer compatible el concepto de «sobredeterminación» con la determinación económica de «última instancia».

La elaboración más temprana de Gramsci del concepto de hegemonía y su formulación de una teoría de la ideología no determinista fue un hito en la teorización neomarxista. Estas ideas influyeron profundamente en un campo de estudio reciente, que hoy nosotros conocemos como «estudios culturales». Algunos críticos señalaron que, por su innovadora y muy significativa contribución, la revisión de Althusser de la noción de ideología —a través de los conceptos relacionados de «interpelación» y «aparatos ideológicos del Estado»— quedaba incluida dentro de la problemática de las «ideologías dominantes». El concepto de Gramsci de ideología como proceso y práctica diaria de «dar sentido al mundo» con un grado variable de sistematicidad y coherencia, por otro lado, parecía abrir vías para analizar diversas formaciones discursivas, desde el sentido común y el folclore, hasta la filosofía y la religión. El potencial del paradigma de Gramsci para comprender la «experiencia» y el «sujeto que experimenta» tanto como categoría conceptual como contradicción vivida era enorme. Como ha afirmado Stuart Hall, Gramsci aportó «prácticamente el "caso límite" del estructuralismo marxista» (Hall, 1980: 35).

Algunas de nosotras presenciamos este debate desde una distancia prudencial, excitadas por las nuevas perspectivas conceptuales y políticas que ponía a la vista, pero críticas con su permanente prioridad a la clase. Merece insistir en que la crítica del «reduccionismo económico» no es la misma que la del «reduccionismo de clase» —aunque las dos pueden coincidir en parte y a veces lo hacían, tampoco era común. En otras palabras, el pensamiento neomarxista *mainstream* buscaba distanciarse del «reduccionismo económico» pero conservaba la «clase» como el sujeto privilegiado de la «Historia».

La crítica más sostenida a esta tendencia surgió de los proyectos preocupados por cuestiones de género, racismo, etnicidad y sexualidad. Los paradigmas del reduccionismo de clase llamaron la atención por ignorar estas divisiones sociales o, como mucho, tratarlas como epifenómenos de la clase. Yo era una estudiante en aquel momento, luchando por encontrar conceptos y lenguajes para mapear cuestiones como el racismo, la cultura y la identidad, tal y como eran interpretadas por jóvenes «blancos» y «asiáticos» y sus padres, en el cotidiano del oeste de Londres. Rodeada por el entonces prominente discurso académico de las «relaciones de raza» o «relaciones étnicas», sentía que mi estudio pedía otras formas de pensamiento sobre esos temas. Una erudición radical en el análisis de las formaciones coloniales y la economía política de las migraciones, nuevos desarrollos dentro del pensamiento

marxista, y el emergente trabajo feminista posibilitaron que iniciara mi propio viaje. Stuart Hall, por ejemplo, intentó combinar las visiones althusserianas y gramscianas en el análisis del racismo:

> Se debe empezar, entonces, por el «trabajo» histórico concreto que cumple la raza bajo unas condiciones históricas específicas —como un conjunto de prácticas económicas, políticas e ideológicas, de un tipo distintivo, articuladas concretamente con otras prácticas en una formación social [...] En resumen, son prácticas que aseguran la hegemonía de un grupo dominante sobre una serie de subordinados [...] Aunque los aspectos económicos son cruciales, como inicio, esta forma de hegemonía no puede entenderse como una que actúa únicamente a través de la coacción económica. El racismo, tan activo al nivel donde Gramsci insiste en que la hegemonía se debe asegurar en primer lugar —«el núcleo económico»— tendrá o establecerá complicadas relaciones con otras instancias —en los niveles político, cultural e ideológico. (Hall, 1980: 338)

Pronto otros estudios neomarxistas del racismo, el género o la sexualidad salieron a debate (véanse Mitchell, 1975; CCCS, 1978; Kuhn y Wolpe, 1979; Eisenstein, 1979; Rowbothom *et al.*, 1979; Barrett, 1980; Aronowitz, 1982; CCCS, 1982; Miles, 1982). Estos textos constituyeron avances muy significativos. Pero aparecieron muy pronto las limitaciones de intentar traer a la órbita del análisis marxista elementos que eran esencialmente ajenos a su principal inquietud. Estos proyectos se desarrollaban mayoritariamente a expensas de tratar el racismo o el género como una «ideología» frente a una «estructura» o como un «fenómeno de superficie» frente a las «relaciones esenciales» de clase. Por lo tanto, no sorprende que los intentos feministas, por ejemplo, de teorizar las relaciones patriarcales con conceptos marxistas encontraran serias dificultades, de las cuales el callejón sin salida al que llegó el «debate del trabajo doméstico» es un ejemplo (Mies, 1986; Ramazanoglu, 1989; Walby, 1990).

Disciplinas académicas como la antropología, la sociología, la política, la filosofía y la lingüística se vieron igualmente afectadas por la crítica y la revisión. Estas rupturas fueron sintomáticas de lo que hoy se acepta ampliamente como la crisis que rodea a los paradigmas teóricos dominantes de la modernidad. Esta crisis inauguró una nueva fase de preguntas y replanteamientos.

Por supuesto, el problema de la «primacía» no se limitaba a la clase. Durante años, hubo debate al respecto: la ausencia del género en el campo de «raza y relaciones étnicas»; la amnesia sobre la «raza», la etnicidad y la clase en los trabajos feministas canónicos de la etapa temprana de la Segunda Ola de feminismo;

y una falta de atención a los estudios gays y lésbicos en éstos y otros campos de estudio. No es que estas tendencias excluyentes ya no existan. De hecho, como dije antes, hay poco espacio para la complacencia cuando consideramos la academia como un todo. Sin embargo, si hoy nos vemos capaces de afirmar con cierta confianza que las políticas de «primacía» son insostenibles, es sólo debido a los arduos esfuerzos ya realizados por muchos estudiosos y activistas políticos en frentes distintos. Este espacio colectivo —de rechazo, resistencia, desafío y discursos alternativos— ha hecho posible comenzar a teorizar la interseccionalidad. Los «multi refigurados» de los que hablo, entonces, por definición, señalan la confluencia y el exceso de estos proyectos; atraviesan y cruzan muchas «fronteras» conceptuales, políticas y entre disciplinas. En el proceso, también cuestionan, de manera central, otra forma de «primacía», en concreto el «eurocentrismo», hacia el que se orientan las siguientes páginas.

¿Margen o centro? El problema del eurocentrismo

La cuestión del «eurocentrismo» ha sido objeto de mucha controversia. Está fuera del alcance de este capítulo tratar sus muy diferentes facetas. Busco un objetivo mucho más modesto: registrar algunas inquietudes sobre un posible refuerzo de los movimientos eurocéntricos en supuestos campos de estudio progresistas, donde menos se esperaría encontrarlos. Al hacerlo, espero señalar las implicaciones de esta tendencia en relación a los temas que trata este libro.

Se ha escrito mucho recientemente sobre el debate «modernidad/postmodernidad». Por donde quiera que discurra el debate, sin embargo, sigue firmemente centrado en «Occidente» como su icono fundamental. Se coloca a «Occidente» en el centro, incluso en discursos que buscan descentrarlo de manera ostensible. Por supuesto, hasta cierto punto este «centramiento» particular era inevitable en la medida en que el debate surgió básicamente como una crítica al sujeto autorreferencial de ciertas corrientes de la filosofía occidental. Así, «Occidente» era precisamente lo que había que deconstruir. Pero también se discute aquí un elemento de alguna manera diferente, que tiene que ver con que el debate sigue dando lugar, en la mayoría de los casos, a textos canónicos sin redirigir o desplazar la dualidad «Occidente y el resto».

La propia dualidad se ha estado gestando de forma clara durante mucho tiempo. Durante los últimos 500 años, o más, una amplia gama de categorías dispares, diversas y desafiantes de personas, intereses económicos y políticos, formas de gobierno, formas de estética y prácticas culturales

han asumido gradualmente «Europa/Occidente» como máscara de «identidad». Es en los intersticios de este campo de debate donde las formaciones de la «modernidad» adquieren una forma distintiva y ganan hegemonía como sinónimo de Europa (véase Hall *et al.*, 1992; Coley, 1992). La consolidación de una cierta visión de la racionalidad, especialmente a través de los discursos de la filosofía y la ciencia, tiene una especial relevancia para entender el «auge de Occidente» y las relaciones generizadas de clase, sexualidad, racismo, nacionalismo y etnicidad. Aquí tienen gran importancia los múltiples procesos políticos, culturales y económicos a través de los cuales la «ciencia» se convirtió en icono privilegiado de la «modernidad», frente a otros como la religión, y obtuvo autoridad para establecer supuestas «verdades racionales».

Este proyecto hegemónico acechaba confiado al mundo identificando, categorizando y clasificando la fauna, la flora y las personas; afirmando su «neutralidad científica» mientras establecía jerarquías de «raza», clase y género. Con el tiempo esta «moderna» noción de racionalidad se identificó con un tipo de *sensibilidad occidental* al mismo tiempo que inscribía un discurso del *hombre,* declinado según género y clase. Así, la racialización generizada de la clase fue un momento constitutivo en el auge de Europa.

No deseo caricaturizar las formaciones complejas, dispares y con múltiples facetas de la «modernidad». Sin duda, la «modernidad» se caracteriza por muchas tendencias contradictorias: por ejemplo, los principios igualitarios frente a la clase, el género y otras formas de privilegio; el internacionalismo frente a la esclavitud, el colonialismo y el imperialismo; las visiones cosmopolitas y de solidaridad global en paralelo al provincianismo, el etnocentrismo y el racismo más cerrado. Tales contradicciones a menudo desafían la oposición dual de «progresista» y «reaccionario». Si algunos pensadores de la Ilustración dieron la bienvenida a la vorágine de transformaciones en las creencias, que penetrarían en lo que ellos veían como oscurantismo religioso, y en las costumbres e instituciones anticuadas adversas a sus ideales profesos de igualdad y libertad, también se da el caso de que algunos de los discursos que ellos mismos elaboraron tuvieron nefastas consecuencias para ciertos grupos de personas.

Vale la pena señalar en esta consideración que las colonias a menudo servían como base para la generación, aplicación, confirmación o crítica de todas las ideas asociadas con la teoría política y social europea. Por ejemplo, todas las corrientes políticas importantes en Gran Bretaña desde el

siglo XVIII —los [conservadores] *tories*, los [liberales] *whigs*, el liberalismo, el utilitarismo, el laborismo, el comunismo— encontraron sus defensores británicos en la India. Figuras fundamentales de la teoría británica política y filosófica como Edmund Burke y John Stuart Mill, historiadores como James Mill, figuras literarias como Scott y Thackeray, y feministas como Annie Besant, todos tuvieron relación con el gobierno colonial de la India. John Stuart Mill, por ejemplo, trabajó como funcionario en la Oficina de la India en Londres. Nunca escribió directamente acerca de la India, aunque su padre, James Mill, produjo una «historia» de la India muy controvertida sin haber pisado su suelo. Pero lo relevante aquí para nuestro debate es que este gran referente de la teoría política liberal del siglo XIX podía deshacerse en elogios hacia el gobierno representativo y a la vez oponerse al auto-gobierno de las colonias. Su teoría política expresa una justificación para su posición política:

> Bajo un despotismo indígena, un buen déspota es accidente raro y transitorio; pero cuando un país se halla bajo la dominacion de un pueblo más civilizado, éste deberia poder proporcionársele constantemente. El país dominante debería ser capaz de hacer por sus súbditos todo lo que pudiera ser ejecutado por una larga sucesión de Monarcas absolutos, cuyo despotismo apoyado en una fuerza irresistible, no revestiría el carácter precario e incierto de los despotismos bárbaros, y quienes tendrían la superioridad indispensable para dotarlos inmediatamente de todo lo que la experiencia hubiera enseñado a la nación más ilustrada. *He aquí la regla ideal del Gobierno de un pueblo bárbaro o semi-bárbaro por un pueblo libre.* (Mill, 1910 [1861]: 257) (Énfasis de la autora)

Los conflictos entre los distintos discursos y prácticas políticas que articulaban figuras como Mill a menudo eran interpretados en las colonias en toda su complejidad. Las políticas basadas en la teoría europea económica y política fueron puestas en práctica en las colonias, a menudo con escasa consideración de las circunstancias locales, y gobernadas básicamente según los intereses del poder imperial —intereses que, en el caso de la India y otros, estaban profundamente relacionados con las relaciones capitalistas emergentes. Estas políticas tuvieron resultados contradictorios en la India, dejando marcas duraderas en su estructura socio-política. Sin embargo, en Gran Bretaña pocas teorías políticas *mainstream* tratan el gobierno del Imperio como una dinámica interna al pensamiento europeo político y social. Este asunto se trata como una «especialización», y se explica en «cursos para especialistas».

De hecho, en términos generales, no se niega la complicidad, en la constitución de las desigualdades sociales, de la cientificidad de la «modernidad», sus utopías evolutivas y la linealidad de algunas de sus visiones de desarrollo social y cultural. Sus grandes historias de «desarrollo» produjeron jerarquías clasificadoras eurocéntricas como norma para determinar los «logros» de diferentes pueblos del mundo. Tales teorías generaron formas de pensamiento sobre la tradición, la religión, la etnicidad y el nacionalismo que cada vez más observaban estos fenómenos como arcaicos y anacrónicos, que iban a ser barridos, con mucha probabilidad, por los procesos de modernización. De hecho, los propios conceptos de tradición, religiosidad, etnicidad y demás se convirtieron en instrumentos para medir los niveles de «modernización» del así llamado «mundo en desarrollo». Tales estrategias de modernización han demostrado ser bastante desastrosas, provocando una estela de pobreza y hambrunas y la destrucción de las economías, del medio ambiente y, en consecuencia, de las personas.

El sombrío fracaso de estas «profecías del progreso» a finales del siglo XX pone de relieve muchas críticas actuales y nuevos estudios de los legados de la «modernidad». Enfrentada a la creciente pobreza global y al resurgimiento de varios racismos, nacionalismos y horrores de la «limpieza étnica» dentro de sus propias fronteras, Europa debe encarar una renovada crisis de legitimidad, especialmente en relación a su autoproclamado estatus de «civilizada», una afirmación que ha desplegado como eje central de muchos de sus proyectos hegemónicos. En este contexto, también hay que recordar que la «modernidad» fue reprobada desde el principio. Está ampliamente reconocido que pensadores europeos de muy distintas ideologías —de Burke, Nietzsche y Kafka a Horkheimer, Adorno y Weber— realizaron importantes críticas. Lo que no se reconoce tan fácilmente es el papel central de las corrientes intelectuales arraigadas en los movimientos políticos anti-esclavistas y anti-coloniales de todo el mundo en el cuestionamiento colectivo de las grandes narraciones de la «modernidad», puestas seriamente en duda.

Un tipo similar de mala memoria puede hallarse también en los debates sobre la «postmodernidad». Empleo este término con conocimiento de causa, consciente del considerable debate al respecto y sobre las nociones relacionadas de postmodernismo y postestructuralismo (Lyotard, 1991 [1984]; Harvey, 1989; Boyne y Rattansi, 1990; Jameson, 1991; Butler y Scott, 1992; Hall *et al.*, 1992). Según como entiendo y empleo el término, el discurso de la «postmodernidad» es un código genérico usado para las configuraciones económicas, políticas y culturales características de las formaciones globales emergentes de finales del siglo XX. Los teóricos de la «postmodernidad»

exponen que estas formaciones han asumido formas relativamente nuevas desde el final de la Segunda Guerra Mundial. De acuerdo a algunos autores, lo «postmoderno» marca «un cambio perceptible en las formaciones de la sensibilidad, las prácticas y el discurso que distinguen un conjunto postmoderno de suposiciones, experiencias y proposiciones respecto al periodo precedente» (Huyssen, 1986: 181). Otros, como Jameson, hacen énfasis en que «[…] en la cultura postmoderna, la "cultura" se ha convertido en un producto por derecho propio; el mercado se ha convertido en un sustituto de sí mismo y en mercancía tanto como cualquiera de los elementos que contiene: la modernidad, aún en pequeño grado y de forma tendenciosa, realizaba una crítica de la mercancía y del esfuerzo de hacer que trascendiera a sí misma» (Jameson, 1991: ix-x). Por otro lado, estudiosos como Anthony Giddens (1990) siguen manteniendo que lo que estamos presenciando a finales del siglo XX es una rearticulación de las formaciones de la «modernidad» y no una completa sustitución. Por lo tanto, no está nada claro en qué sentido podemos periodizar las transformaciones mediante el uso de unos conceptos aparentemente coherentes y normalizados, los de «modernidad» y «postmodernidad», como si señalaran una ruptura conclusiva y uniforme —algo que no hacen.

Pero no es este debate *per se* lo que es de vital importancia para mis inquietudes. Más bien estoy interesada en el eurocentrismo de los parámetros dentro de los cuales ha tenido lugar este debate, de forma general. Que la «postmodernidad», como quiera que se la defina, es un fenómeno global es indiscutible. Sin embargo, las discusiones acerca de la postmodernidad rara vez ponen en primer plano la confluencia de ideas y movimientos oposicionistas globales como uno de los elementos constitutivos, en la historia intelectual, de los cimientos de la crítica y la deconstrucción de las tendencias «totalizadoras» de «Occidente». Ni, en conjunto, se ha prestado mucha atención a las teorías antirracistas y las luchas en las metrópolis como una característica interna crucial de los proyectos teóricos y políticos postmodernos. De hecho, el estudio del racismo se separa a menudo en cursos de «especialistas» y de «relaciones raciales». No hay nada malo, por supuesto, en acumular programas de estudio con un foco en particular: son esenciales para la exploración profunda de un sujeto específico. Pero el problema surge cuando esto se convierte en un mecanismo para negar la importancia del discurso de la «raza» en la constitución de las narraciones occidentales acerca del conocimiento, la ética y la estética. El problema se centra en las formas en las que, la así llamada, *mainstream* es construida y comprendida.

A pesar de la invocación regular a la «crisis de Occidente», pocos textos canónicos en el estudio de la postmodernidad tratan el colonialismo, la descolonización o el racismo de forma sistemática. Robert Young (1990) sugiere que la Guerra de Independencia argelina debería tomarse como una influencia mucho más constituyente del postestructuralismo francés que los acontecimientos de Mayo del 68, y señala que una serie de personajes clave en este canon —Althusser, Derrida, Lyotard y Cixous, por ejemplo— nacieron en Argelia o estuvieron personalmente relacionados con los acontecimientos de la Guerra. Es significativo que la problemática del sujeto racializado, aunque es mencionada, sigue sin teorizarse en este cuerpo de trabajo. En conjunto, «Occidente» sigue siendo el principal foco de atención, como sujeto y como objeto, de este discurso. Se dice que las prácticas políticas de las luchas anti-imperialistas, de Argelia, Vietnam, Palestina, etc., supusieron el más profundo enganche con los movimientos radicales de su época para estos y otros intelectuales, como Foucault. Y sin embargo, lo colonizado sigue resultando difícil de aprehender, como sujeto, para muchas de estas críticas radicales. Como ha afirmado Gayatri Chakravorty Spivak, dicha crítica tiende, en efecto, a:

> Conservar el sujeto de Occidente, u Occidente como Sujeto. La teoría de «efectos de sujeto» pluralizados ofrece la ilusión de socavar la soberanía subjetiva mientras que a menudo ofrece una tapadera para este sujeto de conocimiento. Aunque la historia de Europa como Sujeto está narrativizada por la ley, la política económica y la ideología de Occidente, este sujeto oculto finge no tener «determinaciones geopolíticas». La muy divulgada crítica del sujeto soberano inaugura de este modo en realidad un Sujeto. (Spivak, 1993 [1988]: 66)

Spivak señala que los trabajos de un «brillante pensador sobre el poder en la producción de espacio», como Foucault, muestran una amnesia notable sobre la relación de los proyectos colonial e imperial con los procesos históricos que explora. Por ejemplo, cuando analiza la emergencia en Europa, durante los siglos XVII y XVIII, de un nuevo mecanismo de poder que no necesitaba basarse en la coacción directa, no reconoce que este nuevo mecanismo «se sostenía por medio del imperialismo territorial» (*ibidem*: 85). De forma similar, Edward Said destaca, en dichos trabajos, una curiosa represión del sujeto «ausente presente no occidental»:

> Aunque, en general, es vasta la brecha entre estos importantes teóricos metropolitanos y la experiencia imperial histórica o actual. Se han ignorado las contribuciones del imperio al arte de la observación, la descripción, la

> formación disciplinaria y el discurso teórico; y con una enorme discreción, quizá con excesiva delicadeza, estos nuevos descubrimientos teóricos han obviado, de forma habitual, la confluencia de estas sus averiguaciones con las energías de liberación surgidas de las culturas en resistencia del Tercer Mundo. (Said, 1993: 304)

En otras palabras, tales elusiones dentro de paradigmas teóricos contemporáneos, de gran influencia, pueden hacer que se consoliden, sin pretenderlo, los efectos de la mirada imperial en una fase supuestamente «postcolonial». No es simplemente que tales trabajos debieran haber historiado el imperialismo como un elemento interno de la modernidad, siendo esto crucial. Se trata mucho más de establecer las operaciones sociales, culturales y psíquicas de poder que posibilitan la existencia de esa mala memoria precisamente en aquellos textos donde una menos esperaría encontrarla. *¿Por qué la furtiva presencia de etnocentrismo en el bastión de la crítica radical, tan resolutivamente comprometida a erradicar el etnocentrismo?*

La cuestión es que si la «postmodernidad» debe servir para referirse al momento histórico actual, no puede seguir siendo una visión eurocéntrica del cambio global. Debe tratar sucesos mundiales —los legados de la esclavitud, el imperialismo, el colonialismo, la descolonización, la Guerra Fría y sus secuelas y las recientes aventuras neo-imperiales por las que la ONU parece haberse vuelto un ventrílocuo (Chomsky, 1993)— como momentos esenciales en la constitución de esta condición social global. Es necesario para ello convertir en un axioma que lo que *se representa* como el «margen» no es marginal sino que su marginalidad sólo es un *efecto constitutivo de la propia representación*. El «centro» ya no es más centro de lo que lo es el «margen».

Lo siguiente es que el significante «postmoderno» debe volver a figurar en un discurso de oposición de forma que haga inviable la dualidad margen/centro. Sólo entonces los discursos de lo «postmoderno» podrán convertirse en espacio de políticas progresistas. Es decir, si los discursos de oposición de lo «postmoderno» pudieran articular, de forma clara, una interpelación al ambiente cultural, estético y político, en constante cambio, al que nos enfrentamos hoy. Si pudieran registrar las numerosas luchas políticas por la democracia, contra las formas de injusticia, desigualdad y opresión del siglo XX. Si pudieran funcionar como signo de los múltiples retos a las tendencias «totalizadoras» y «silenciadoras» sin importar de qué parte del espectro político proviniesen. Si pudieran señalar y desafiar la explotación producida por los «regímenes de acumulación» contemporáneos. Entonces, el pensamiento postmoderno se convertiría en un espacio donde imaginar más presentes y

futuros. En la práctica, los discursos de lo «postmoderno» que proliferan engloban diversas tendencias contradictorias, incluyendo algunas que alimentan el «abandono de la política». Sin embargo, todos ponen en primer plano la heterogeneidad, el pluralismo, la diferencia y el poder. Y esta *revalorización de lo «multi»* puede estar al servicio de políticas efectivas que fomenten la solidaridad sin eliminar la diferencia.

¿Multiculturalismos?

Si hay una formación discursiva que se centra en lo «multi» como su núcleo significante por excelencia, ésta es el multiculturalismo. Se trata de un discurso muy cuestionado, con trayectorias diferentes, aunque a veces relacionadas, en Gran Bretaña, Europa continental, Norteamérica, Australia y Nueva Zelanda. En EEUU, por ejemplo, el debate actual sobre el multiculturalismo subraya la tensa historia del «no-crisol de culturas» [*un*-melting pot], como se dice ahora, en relación a la llegada de «nuevos inmigrantes» en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial. Como en todas partes, el discurso del multiculturalismo en EEUU es particularmente contradictorio. En parte, supone un reto para los movimientos hegemónicos eurocéntricos que viven en lo más profundo de los aparatos del Estado, la política y la cultura. Y esto no significa que sea un reto del todo nuevo. Los nativos americanos, los estadounidenses negros, los chicanos, los chinos y los japoneses norteamericanos, así como otros grupos, han protestado durante mucho tiempo contra los imperativos europeos dominantes en EEUU. Pero el momento actual tiene características propias, y el debate sobre el «multiculturalismo» está marcado por las cambiantes formaciones racializadas que ya han sufrido transformaciones significativas desde el periodo de postguerra (Omi y Winant, 1986).

Que este discurso en particular del «multiculturalismo» haya sido objeto de feroces ataques por parte de la Nueva Derecha quizá sirva como testimonio de algunos de sus puntos fuertes. El multiculturalismo es condenado por sus detractores como un ataque inaceptable a la «herencia» europea de EEUU; es ridiculizado porque caricaturiza y rechaza esta herencia como «anticuadas aportaciones de hombres blancos muertos» (*White Dead Males*, WDM). Por el contrario, mientras la locución WDM bien podría haber servido como una expresión irónica de los procesos eurocéntricos de exclusión, la defensa del multiculturalismo como política de resistencia se puede ver como una amplia crítica que busca descentrar más que desplazar a «Europa». Por otro lado, el discurso del multiculturalismo también ha atraído críticas

desde la izquierda del espectro político. Por ejemplo, Hazel Carby (1992) afirma que el «multiculturalismo» trabaja para ocultar los efectos del racismo y la explotación de EEUU.

Un debate similar ha tenido lugar en Gran Bretaña durante los últimos veinte años. Deseo explorar algunos de los puntos principales de ese debate porque su legado tiene mucho peso cuando se quieren discutir temáticas culturales. Uno de los efectos más perniciosos de este debate ha sido que la gente confundía sus tendencias *culturalistas* con una discusión sobre *cultura*, y se marginaban los parámetros racializados. Quiero intentarlo y refigurar este «multi» para que seamos capaces de establecer la problemática de la «diferencia cultural» sin eliminar la preocupación por el racismo y la explotación económica.

El discurso del multiculturalismo de la Gran Bretaña de postguerra surgió tras las migraciones en busca de empleo por parte de trabajadores de las antiguas colonias, que detentaron puestos poco remunerados en un periodo de auge económico y seria escasez de mano de obra. Aunque esta escasez también se solucionó en parte con la incorporación de las mujeres británicas al mercado laboral, así como por personas desplazadas durante la guerra o trabajadores de las economías «menos desarrolladas» de Europa, fue la presencia de inmigrantes caribeños y asiáticos la que generó más ansiedad en Gran Bretaña. Ya desde 1945 ambas administraciones, primero los laboristas y luego los conservadores, debatieron las posibles consecuencias de la inmigración caribeña y asiática en el «carácter racial» de los británicos (Carter *et al.*, 1987; Solomos, 1989). En contraste con los inmigrantes blancos, estos grupos eran construidos como «racialmente» diferentes. Como ya he señalado en capítulos anteriores, los estudios de discriminación llevados a cabo durante los años sesenta demostraron que, mientras que todos los inmigrantes experimentaban algún grado de discriminación, el color actuaba como una barrera adicional significativa.

Esto no quiere decir, sin embargo, que la forma de racismo que experimentaban los grupos caribeño y asiático fuera idéntica. Mientras que los debates sobre los dos grupos se basaban en explicaciones «culturalistas», los discursos que articulaban variaban de forma considerable. El racismo estatal también impactó de algún modo de forma diferente en ellos, con algunas políticas como las de inmigración y vigilancia orientadas mucho más a un grupo que a otro, aunque durante un cierto periodo de tiempo hubo una convergencia creciente en sus experiencias con diferentes instituciones del Estado (Brah y Deem, 1986).

Bajo los signos de «color» y «cultura» estas comunidades eran racializadas diferencialmente, y representadas al mismo tiempo como similares y diferentes. Estos discursos y prácticas surgieron inicialmente en un contexto de supremacía de las perspectivas asimilacionistas que esperaban que los «inmigrantes» se sumergieran en una cultura británica nacional imaginada e imaginaria. Se proveyó una financiación especial para que aquellos «con lengua y costumbres distintas de las de la comunidad británica» pudieran ser «absorbidos por la sociedad». La «sociedad británica» estaba concebida generalmente como un todo homogéneo sellado herméticamente en el que se esperaba que se integrara el «inmigrante», dejando atrás el bagaje de culturas «inferiores y arcaicas», inadecuadas para el «estilo de vida británico». En los colegios se introdujeron sistemas de cuotas tras las protestas de los padres blancos, quienes creían que la presencia de niños caribeños y asiáticos haría bajar el nivel de la educación: de ahí en adelante estos niños tuvieron que ser trasladados en autobús a colegios fuera de su zona si su número sobrepasaba un cierto nivel (véase el capítulo 1). En algunas jurisdicciones locales, estos autobuses continuaron circulando con regularidad hasta principios de los años ochenta —un recordatorio de que el impulso asimilacionista no había desaparecido con la emergencia del «multiculturalismo».

Aunque el discurso de 1966 de Roy Jenkins, entonces ministro del Interior, se cita a menudo como inauguración de una nueva y oficialmente autorizada política de multiculturalismo, no fue hasta los años setenta que este discurso obtuvo una credibilidad significativa. Contra las políticas de asimilación, Jenkins abogó por la «integración», definiéndola: «no [como] un proceso aplanador de asimilación, sino como la igualdad de oportunidades, acompañada de diversidad cultural, en una atmósfera de tolerancia mutua» (véase el capítulo 1; Jenkins, 1966). Formulada en la retórica liberal de la época, este discurso reconoció la falta de igualdad de oportunidades y tolerancia —algo que era difícil de ignorar frente a la creciente violencia racista, la discriminación y la persistencia de las desigualdades sociales. Sin embargo, el racismo estaba construido en este discurso principalmente como un defecto humano, ignorando las instituciones, las prácticas estatales, la política y la cultura. El lenguaje de la «integración» era, en cualquier caso, difícil de separar de las connotaciones de «asimilación» cuando el debate aún estaba formulado en términos de la «integración cultural de las minorías». Lo que este discurso ocultaba de forma manifiesta era que los trabajadores «inmigrantes» ya estaban integrados como mano de obra de reemplazo en las capas más bajas de la economía. Como afirmaba Street-Porter (1978), las

culturas «inmigrantes» seguían siendo vistas como un obstáculo para la integración, y la homilía de Jenkins fue aceptada en el mejor de los casos como «tokenismo modesto».[1]

El «multiculturalismo» británico carga con la problemática distintiva de formar parte de un «impulso minorizador», debatido en el capítulo anterior; el término ha sido usado como sinónimo de «culturas minoritarias». Esencialmente se trata de un discurso sobre el «Otro étnico» —uno que *etnitiza* la etnicidad. Oculta los procesos de «alterización» en torno a la clase, el género y demás. Por otro lado, el «multiculturalismo» captó la imaginación de muchos como medio para enfrentarse a las políticas y las prácticas de asimilación, incluso aunque algunas de sus versiones puedan haber representado ellas mismas una tendencia asimilacionista. Por lo tanto, el discurso englobaba una amplia gama de prácticas contradictorias que no pueden resumirse bajo la simplista fórmula «samosa, sari y steel band»,[2] con la que se deslucía a menudo.

La educación fue uno de los principales campos en el que la idea de multiculturalismo se tradujo en política estatal. Fue aquí donde el multiculturalismo fue analizado sistemáticamente y criticado por primera vez (véase, por ejemplo: Stone, 1981; Mullard, 1982; Carby, 1982; Hatcher y Sallice, 1984; Troyna y Williams, 1986). Los críticos decían que, aunque el pluralismo que implicaba el modelo multicultural reconocía la «diferencia cultural», ignoraba de forma patente las relaciones de poder dentro de las cuales se inscribía tal «diferencia». La educación multicultural fue criticada por no tener en cuenta lo que se describía como «racismo institucional». Algunos discursos antirracistas, especialmente aquellos influidos por el marxismo, hacían énfasis en la relación entre racismo y clase. Las defensoras del antirracismo feminista dirigieron su atención hacia el género como una característica crucial en las desigualdades racializadas, junto a la clase (véase Brittan y Maynard, 1984; Brah y Minhas, 1985; Weiner y Arnot, 1987).

Hacia los años ochenta, el debate estaba seriamente polarizado entre lo que proponían el «multiculturalismo» y el «antirracismo». La confrontación se percibía a menudo como una oposición entre el vago liberalismo del

1 Por *tokenismo* se entiende la política o práctica de inclusión limitada de miembros de un «grupo subordinado», creando una falsa apariencia de prácticas inclusivas, intencionales o no. [N. del E.]

2 *Samosa* hace referencia a una típica comida surasiática y *sari* al vestido tradicional de las mujeres de la zona. *Steelband* es un instrumento del Caribe. [N. del E.]

multiculturalismo y el radicalismo de izquierdas del antirracismo. Esta polarización era bastante desafortunada, pues obligaba a la gente a posicionarse en vez de participar en un intercambio productivo. En la práctica, los dos proyectos tenían más cosas en común de lo que la mayoría de los protagonistas del debate hubieran admitido. Lo que es más, la política institucional frecuentemente se basaba en ambas propuestas, usándolas de forma selectiva en diversas combinaciones. Baste decir que ambas tendencias eran internamente heterogéneas, albergaban muchas contradicciones y se apuntaron algunos logros creíbles, así como sufrieron espectaculares fracasos. La virulencia de los ataques de la Nueva Derecha al «multiculturalismo», así como al «antirracismo», sirve de medida del importante terreno ganado gracias al trabajo realizado, y subsumido, bajo ambas categorías.

Durante los años ochenta, los proyectos «multicultural» y «antirracista» recibieron críticas de la derecha así como de la izquierda (Palmer, 1986; MacDonald Inquiry, 1989; Anthias y Yuval-Davis, 1992; Rattansi, 1992). Para la Nueva Derecha estos proyectos, junto con las políticas por la igualdad de género y los derechos de gays y lesbianas, constituían un asalto al «estilo de vida británico». Por ejemplo, el Committee of Inquiry into the Education of Children from Ethnic Minority Groups [Comité de investigación de la educación de niños de grupos étnicos minoritarios], establecido por el secretario de Educación y presidido por Lord Swann, se dirigió al Parlamento en 1985. Escrito en un tono moderado, con el peso de la investigación que se le había encargado, este largo informe cuestionaba la «explicación del CI» [Cociente Intelectual] para los logros o fracasos escolares. En su lugar, dirigía la atención a otros influyentes factores, especialmente los efectos del racismo y la desigualdad de clase. Una de sus primeras conclusiones fue que:

> El cambio fundamental que se necesita es el reconocimiento de que el problema al que se enfrenta el sistema educativo no es cómo educar a los niños de las minorías étnicas, sino cómo educar a todos los niños. Gran Bretaña es una sociedad multirracial y multicultural y todos los alumnos deben estar capacitados para entender lo que esto significa. (Informe Swann, 1985: 769)

Ampliamente conocido como el Informe Swann, y desestimado por algunas secciones de la izquierda por considerarlo vacía retórica oficial, este documento también se vio sujeto a un furioso ataque de la derecha, que veía cómo este comité le consentía los caprichos al «lobby multicultural». Irónicamente, el informe contiene un prólogo de Keith Joseph, un decano de la derecha del Partido Conservador. También es interesante ver a su colega Simon Pearce, entonces vicepresidente del Conservative Monday Club's Immigration and

Race Relations Committee [Comité de inmigración y relaciones raciales del club conservador de los lunes], condenar el documento como «profundamente peligroso», «incipientemente totalitario», «despectivo con los derechos de los habitantes nativos del Reino Unido» y decir que en él «laten todas las pasiones alarmantes y los ideales inhumanos del siglo XX» (Pearce, citado en Palmer 1986: 136-48).

La crítica de la izquierda puede ejemplificarse con el informe del MacDonald Inquiry Panel [Panel de investigación MacDonald], establecido por el ayuntamiento de la ciudad de Manchester en 1987 para esclarecer las circunstancias que rodearon al fatal apuñalamiento de Ahmed Iqbal Ullah, de 13 años, a manos de un estudiante blanco de su edad, Darren Coulburn, en el Burnage High School. El incidente ocurrió cuando Ahmed fue apuñalado por Darren mientras intentaba impedir que Darren abusara de los chicos asiáticos más pequeños del colegio. Los miembros del MacDonald Panel fueron descritos por la prensa como poseedores de «impecables credenciales antirracistas». Se decía que, cualquiera que fuera el veredicto de la investigación sobre la muerte de Ahmed Ullah, sus miembros no iban a censurar las políticas antirracistas adoptadas por Burnage [School]. Fue un verdadero festín para la prensa cuando el Panel afirmó que la política antirracista de la escuela tenía serias imperfecciones. El informe de la investigación afirmaba que el modo en que se ponía en práctica dicha política producía los efectos contrarios a los deseados.

Periódicos, televisiones, boletines de radio, editoriales y programas de debate afirmaban directamente o sugerían indirectamente que el «antirracismo» o los «antirracistas» del colegio debían ser culpados por la muerte de Ahmed Ullah. El Panel tuvo el cuidado de señalar que consideraba de vital importancia la tarea de enfrentarse al racismo dentro de las instituciones escolares. Lo que ellos condenaban era en realidad una forma de antirracismo «simbólica, moral y doctrinaria» (MacDonald *et al.*, 1989: xxiii). Por supuesto, se puede cuestionar el uso de «simbólico» y «moral» como características indeseables en este contexto, pero eso sería ponerse quisquillosos. La cuestión es que se asumía que una larga trayectoria de defensa del antirracismo por parte de los miembros de la investigación otorgaba un peso añadido a sus conclusiones sobre Burnage. Lo que es más, Burnage ya no se veía como un caso específico sino como un símbolo del fracaso patente del antirracismo. El informe se convirtió en una prueba de que las políticas antirracistas eran aquello que la derecha ya había categorizado como una plataforma extremista de «fanáticos de la izquierda».

Es el colmo de la ironía que, a ojos de muchos, la derecha pareciera haber mostrado tener razón con un informe producido por individuos con credenciales de izquierdas. De hecho, durante este periodo, todas las «políticas por la igualdad de oportunidades» relacionadas con el racismo, el género o los derechos de gays y lesbianas fueron criticadas como ejemplos de extremismo sin sentido que las «personas con sentido común» deberían rechazar. Esa construcción específica de «sentido común» demostró ser un elemento de éxito dentro de la política. Incluso aquellos que criticaban a voces el racismo, el heterosexismo, o las desigualdades de género y clase se quedaron curiosamente callados. El incidente de Burnage marcó un hito y sus secuelas aún se sienten hoy. No creo que el proyecto antirracista se haya recuperado aún de este revés, cuyo impacto dentro del mundo educativo se ha multiplicado con la imposición del «curriculum nacional», en 1990, y con los efectos de los recortes educativos masivos (véase Minhas y Weiner, 1991).

Está fuera del alcance de este capítulo emprender una evaluación más completa del debate «multicultural/antirracista» y sus secuelas; esta tarea necesitaría, como mínimo, hacer distinciones entre «multiculturalismo» y «antirracismo» como: *conjuntos de discursos; modos de análisis; políticas y prácticas estatales; e identidades políticas*. Sin embargo, en resumen, puede afirmarse que uno de los temas que cualquier nuevo estudio debe afrontar es la manera en la que el debate estableció una obstinada oposición entre «multiculturalismo» y «antirracismo», y entre cultura y estructura. Otro punto crucial que debe tenerse en cuenta son las muy significativas limitaciones de conceptualizar la *agencia* en términos voluntaristas.

La Burnage High School tenía una política antirracista formal, pero el informe elaborado por el Panel de investigación demostró que la tarea de examinar complejas cuestiones de subjetividad racializada apenas si había comenzado. El psicologismo de algunas aproximaciones «multiculturales» centradas en el «prejuicio» y la «actitud», y la persistente fe en estrategias racionalistas para combatir el racismo «a través de conocer otras culturas» son ciertamente erróneos. Pero esto no quiere decir que el proyecto antirracista no tuviera que preocuparse por cuestiones de subjetividad: por los contradictorios recorridos en los que ciertas inversiones psíquicas bien asentadas en posiciones de sujeto particulares pueden, de muchas y sutiles maneras, trastocar su adhesión a posiciones políticas específicas. Simplemente no es posible desestimar, por un mero decreto político, las múltiples formas en que nos implicamos subjetivamente en prácticas que sostienen jerarquías de poder. Una puede proclamar ser

feminista, antirracista o igualitaria, y aún así experimentar una profunda ambivalencia cuando la seguridad del propio estatus y poder se ve amenazada por las mismas prácticas que uno puede defender políticamente. La transformación social exige mucho más que la reconstrucción de relaciones «estructurales». El cambio debe ocurrir también en el campo de la subjetividad.

El espíritu fuertemente «culturalista» del «multiculturalismo» era un serio problema pero, como ya he dicho en capítulos anteriores, «culturalismo» no puede ser igualado a o mezclado con «cultura». La existencia del racismo apenas puede entenderse fuera de la cultura. Después de todo, ¿cómo están constituidas las formaciones discursivas racializadas, si no es en gran medida, a través de procesos culturales? De hecho, ¿qué son las estructuras sino configuraciones cambiantes de las relaciones de poder que heurísticamente definimos como económicas, políticas o culturales? El debate se estancó al no conseguir tratar la relacionalidad entre estas diferentes modalidades de poder.

Diferencia cultural y etnicidad

A causa de este hiato, aquellos comprometidos con políticas de igualdad y justicia dejaron de lado la importante discusión abierta sobre la «diferencia cultural». No sorprende, por lo tanto, que la idea de «diferencia cultural» aparezca a menudo en discursos y prácticas racializadas. Pero la cuestión de la «diferencia cultural» no puede ser enterrada en el olvido, dado que yace en lo más hondo de asuntos como la pertenencia, la identidad y la política. A lo largo de este libro he intentado tratar cuestiones de cultura con la suposición de que la cultura no puede entenderse de forma independiente a los procesos de mercantilización (incluyendo aquéllos que producen la propia cultura como una mercancía) ni a los efectos de los regímenes globales de acumulación en regiones, localidades, hogares e individuos. He remarcado la importancia de estudiar la articulación entre distintas formas de diferenciación social, empírica e históricamente, como relaciones contingentes con múltiples determinaciones.

La cultura es el juego de significar las prácticas; el lenguaje en el que el significado social es constituido, apropiado, discutido y transformado; el espacio donde se pone en acción la maraña formada por la subjetividad, la identidad y la política. La cultura es esencialmente un proceso, pero esto no significa que no podamos hablar de artefactos culturales, como los que se

entienden en términos de costumbres, tradiciones y valores. De hecho, el énfasis en el proceso dirige la atención a la actuación [*performance*] reiterada que constituye lo que se construye como «costumbre», «tradición» o «valor». De lo que se trata es de cómo *ésta* y no *esa* práctica cultural llega a ser representada como «costumbre». ¿Por qué una ética y no otra adquiere la significación emblemática de encarnar los «valores» por excelencia de una formación cultural dada? ¿Qué otorga a algunas narraciones heredadas, y no a otras, los privilegiados iconos de «tradición»? ¿Por qué, bajo determinadas circunstancias, esta tradición y no aquella es evocada y cobra valor?

La diferencia cultural, entonces, es el movimiento de actuación reiterada que marca especificidades históricamente variables, fluidas, internamente diferenciadas, cuestionadas y contingentes. Decir que son contingentes no implica que no tengan una forma identificable o que no haya continuidades, si por continuidad entendemos el ensamblaje diario, en marcha, de lo familiar; una reconstrucción que cambia performativamente según se repite. En otras palabras, especificidad cultural y sincretismo cultural son categorías conectadas e interdependientes. El sincretismo cultural presupone la articulación de elementos culturales distintivos.

Pero la *distinción* de un elemento cultural específico es en sí misma un *producto histórico* de sincretismos previos, no un principio originario, aunque los discursos esencialistas puedan representarlo como tal. Como Talal Asad (1993) señala, acertadamente, no hay que invocar la teleología o recurrir al esencialismo para tratar particularidades culturales.

Los procesos que producen y regulan la «diferencia cultural» son espacios de profundas contradicciones. La idea de diferencia cultural puede ser, y es sin duda, la base de interpelaciones que inferiorizan e inscriben jerarquías dentro y a través de formaciones culturales. Por otro lado, si se entiende como una especificidad, la diferencia cultural también es un espacio de procesos de identificación que configuran narraciones de pertenencia y comunidad. Hace posible una política de solidaridad. Las especificidades culturales no constituyen divisiones sociales por sí mismas. Es el significado que se les atribuye, y cómo ese significado es interpretado en los dominios económico, cultural y político, lo que marca si la especificidad emerge o no como sostén de una división social.

Si la cultura es un juego de prácticas significativas, ¿cuál es la significación de la producción de subjetividad e identidad? ¿Qué tipo de inversión subjetiva y psíquica realizamos inconscientemente, en representaciones,

prácticas y posicionalidades culturales particulares, que hace que bajo ciertas condiciones socio-económicas o políticas, deseemos amar, odiar, matar o morir por algo? De hecho, ¿cuál es el poder —material y simbólico— de este algo? O, por decirlo de otra forma, ¿cuál es el papel del simbolismo de la materialidad y de la materialidad del símbolo en nuestras imaginaciones social y psíquica? En el capítulo cinco, afirmaba que la producción de subjetividad es a la vez social y psíquica, y que la relación entre lo social y lo psíquico es de discontinuidad irreductible (desbaratamiento en realidad), lo que mina la conceptualización racionalista y empírica de la mente y el conocimiento. ¿Cómo nos representamos la «diferencia cultural» y cómo se interpreta en el flujo de esta interjección no-reductible?

A este respecto, puede que sirva como útil punto de partida la noción de «trabajo de la cultura» [*work of culture*] de Gananath Obeyesekere (1990), análoga, si bien distinta, al concepto de Freud de «trabajo del sueño», [*dream work*]. Obeyesekere dice que el punto de vista freudiano es útil para el análisis *trans*cultural dado que la idea de un simbolismo universal está descartada. Ningún símbolo puede entenderse fuera de su contexto. De hecho, la contextualización de símbolos, enfatiza Obeyesekere, es una parte clave del «trabajo del sueño» así como del «trabajo de la cultura». Parece que la idea de «trabajo de la cultura» se refiere al proceso de formación y transformación de formas simbólicas a través de la maraña irreductible de lo psíquico y lo cultural. Como tal, se puede movilizar el concepto no sólo para establecer la transformación simbólica de las imágenes del subconsciente en cultura compartida, sino también para establecer cómo la propia cultura «trabaja» para marcar la particularidad de diferentes universos de significado.

El psicoanálisis es atractivo para Obeyesekere, y también para muchos otros, como cuestionamiento de la tendencia «logocéntrica» de ciertas corrientes de la filosofía occidental que construyen todas las formas simbólicas como si fueran una configuración de signos conscientemente accesibles dentro de supuestas matrices sincrónicas de significado. Sin embargo, el valor del propio trabajo de Obeyesekere proviene de su lectura innovadora del psicoanálisis como medio para analizar formaciones culturales que no estén necesariamente arraigadas en el logocentrismo. Coloca en el debate diferentes formas de imaginar y poner en imágenes las fuerzas psíquicas y sociales de las culturas de todo el mundo.

Drucilla Cornell (1993) describe el estudio psicoanalítico de la cultura de Obeyesekere como una aproximación fructífera que representa lo que ella describe como «etnografía no logocéntrica». La autora profundiza y

extiende el marco de trabajo de Obeyesekere, mediante la comprensión lacaniana de la constitución y el trabajo del subconsciente. Consciente y sensible al feminismo y otras críticas al psicoanálisis lacaniano, Cornell plantea un caso convincente para, al menos, mostrar la doble importancia de Lacan en la comprensión de Obeyesekere del «trabajo de la cultura». Tal y como observa:

> En primer lugar, Lacan nos permite comprender cómo el subconsciente se genera continuamente como aislamiento de significantes normalmente imagísticos y su correspondiente relegación a la posición de significado […] El subconsciente, en otras palabras, *no es*, siempre está «a punto de ser» […] Pero, en segundo lugar, debido a que el análisis del subconsciente a través de los principios de la metonimia y la metáfora nos permite trazar la trayectoria reprimida o pasaje a través del cual tuvo lugar la congelación de significado, también salvaguarda la posibilidad del cambio […] Lacan, en otras palabras, nos proporciona un camino para pensar sobre los principios mismos de la condensación y el desplazamiento, para comprender tanto el establecimiento como el cambio en el trabajo de la cultura. Tal comprensión del trabajo de la cultura, por su propio proceso de análisis, dado que no se queda en lo superficial, no deja las cosas tal y como estaban. (Cornell, 1993: 186)

La revisión de Cornell de Obeyesekere pone en primer plano la reconfiguración lacaniana de la visión de Saussure de que el signo no es un referente para un concepto ya dado sino que es constitutivo de la relación entre significante y significado. Lacan rechaza la reversibilidad sausseriana del significante y el significado, sugiriendo en su lugar que es la relación entre significantes lo que genera el significado. Para Lacan, el significado puede estar definido, pero estará siempre constituido dentro de una cadena de significantes, lo que le permite deslizarse, produciendo un nuevo significado. La identidad, entonces, está establecida invariablemente a través de la diferencia, presentando un reto continuo a los movimientos de auto-cercamiento a través de la sustitución metafórica y el reemplazo metonímico. Encuentro iluminador el marco de trabajo combinado Cornell/Obeyesekere. Pero mi interés no debe hacer pensar que apruebo el psicoanálisis de Lacan hasta el punto de excluir otras aproximaciones. La cuestión de fondo es que el análisis de las formaciones de subjetividad dentro de las culturas que no privilegian el logocentrismo no sólo es válida por la riqueza de los puntos de vista que puede ofrecer o las posibilidades que crea para facilitar el entendimiento de diversas formas de construir los mundos de vida (véase Taussig, 1986; Morrison, 1988; Appaiah, 1992): es vital para hacer realmente globales los debates sobre lo global.

A la luz de lo anterior, ¿cómo podemos reconsiderar la relación entre cultura y etnicidad? En capítulos previos, he destacado el intento de Fredrik Barth de distinguir entre etnicidad y cultura como categorías conceptuales. Como vimos en el capítulo siete, Barth trata la etnicidad básicamente como el proceso de formación de barreras entre grupos. Lo central del concepto de etnicidad, según Barth, no es ningún criterio objetivo de diferencia cultural. La etnicidad no consiste en comunicar una diferencia cultural ya existente. Es el proceso mediante el cual un grupo busca distinguirse y marcar su propia distinción respecto a otro mediante ciertos criterios históricamente variables. El proceso de formación de barreras está cimentado en las circunstancias socio-económicas y políticas del momento.

Algunos de los puntos fuertes de la aproximación de Barth quedaron demostrados en estudios británicos a finales de los años setenta, si bien en aquel momento este tipo de trabajo acarreaba críticas considerables. Dado que apoyo la comprensión barthiana del concepto de etnicidad, merece la pena revisitar, aun de forma breve, una década después, sus más agudas críticas, tanto para identificar lo que puede aprenderse de este debate, como para especificar mi propia posición al respecto.

Robert Miles (1982) encontró serios defectos en el proyecto de «etnicidad», a pesar de su potencial radicalidad, por dos motivos principales. Primero, en estos estudios, al usar la etnicidad para referirse a la «percepción de diferencia de grupo», el término se utilizaba para referirse a cualquier criterio que usara un grupo para distinguirse de otro. ¿Podrían ser tratados los *mods* como un grupo étnico, pregunta agudamente Miles? La pregunta es pertinente. Es importante y necesario especificar cómo se distingue una categoría conceptual de otra. En respuesta, me aventuraría a sugerir que los criterios que tienden a marcar los límites étnicos (véanse los capítulos seis y siete), tales como la creencia en una historia compartida o la pertenencia a una religión en particular —mientras se puedan invocar de forma contextualmente contingente— actúan, sin embargo, para delimitar cierta categoría. Un mero listado de criterios podría hacer que perdiéramos el punto de vista barthiano de que no es el criterio *per se* lo que es vital para entender la etnicidad, sino los procesos mediante los cuales la etnicidad entra en juego y se constituye en la «diferencia» por la que un grupo se distingue de otro.

Los *mods*, de hecho, afirmaban un estilo cultural particular como significante de su distinción. Pero este «estilo» servía como marcador *intragrupo*, específico de una generación, una diferencia de clase. La categoría «grupo étnico», por otro lado, subsume este tipo de diferencias intragrupales incluso aunque

contenga diferenciaciones a través de estos ejes. La etnicidad emerge de las condiciones socio-económicas, culturales y políticas compartidas, y actúa en la construcción de narrativas culturales sobre estas condiciones, narrativas que evocan genealogías distintivas y particulares experiencias históricas. Sin embargo, llamar etnicidad a una narrativa cultural no es lo mismo que decir que tales narrativas se basen, invariablemente, en diferencias culturales. Estudios de distintas partes del globo muestran que dos grupos que comparten un campo cultural amplio pueden construirse a sí mismos como étnicamente diferentes; a la inversa, grupos culturalmente distintos pueden afirmar una etnicidad común (Eriksen, 1993). De hecho, la «diferencia de clase» puede ser narrativizada también, y transformada en «prueba de pertenencia a una cultura».

En segundo lugar, Miles expone que, al enfatizar únicamente las relaciones «fenoménicas», el trabajo de la «escuela de la etnicidad» termina ocultando «las condiciones políticas, económicas e ideológicas que permiten que la atribución de significado tenga lugar» (Miles, 1982: 64). La crítica de Miles tiene su origen en la distinción marxista entre la forma «fenoménica» —es decir, el mundo de la apariencia— y las «relaciones esenciales», en referencia a las condiciones de existencia de las formas «fenoménicas». Sin embargo, no es necesario suscribir esta dicotomía entre relaciones «reales» y «fenoménicas» para apreciar lo que demuestra la crítica de Miles, a saber, que este *corpus* hizo un uso parcial del marco de trabajo barthiano, prestando una atención inadecuada al cambiante contexto económico y político en que se constituye y se moviliza la etnicidad.

Otra enérgica crítica a este trabajo vino de un colectivo de investigación del Centre for Contemporary Cultural Studies [Centro de estudios culturales contemporáneos] de Birmingham (CCCS, 1982). El colectivo exponía que estos estudios examinaban la relación entre las comunidades negras («negro» en un sentido político, para referirse a los británicos de ascendencia caribeña y asiática) y la «mayoría» blanca básicamente en términos culturalistas. Entendían que este énfasis culturalista borraba las historias de esclavitud, trabajos forzados, colonialismo y neocolonialismo y desviaba la atención del cambiante terreno económico y político del capitalismo avanzado, contexto en el que tomaba forma la vida de la comunidad negra en la Gran Bretaña posterior a la Segunda Guerra Mundial. No sólo era problemática la omisión de estos legados, sino también cómo se los representaba; por ejemplo, se suponía que la esclavitud había despojado a las personas de ascendencia africana de toda agencia, de modo que a las formaciones culturales diaspóricas africanas se les negaba cualquier identidad independiente, y eran

vistas como una imitación de las culturas europeas. Se entendía la cultura como una esfera autónoma que «simplemente interactuaba» con otras esferas constituidas de forma similar. Como resultado, los efectos de la clase y el género en la formación de relaciones sociales racializadas se redujo a un problema de «malentendido cultural». Con su principal foco de atención en la organización social de la familia y el parentesco, las prácticas de cuidado de los niños, los sistemas matrimoniales, las formas de cohabitación y demás, estos estudios construían de forma implícita o explícita a la «familia blanca» como lo normal y, así, terminaban patologizando la especificidad de vida de la comunidad negra. Según exponía el colectivo CCCS, el tema crucial del racismo y sus efectos eran eludidos a menudo, y se prestaba poca o ninguna atención a las características «estructurales» de la formación social británica y al racismo de Estado.

Estos potentes argumentos conservan su relevancia y su resonancia hoy en día. Estas críticas comprenden una deconstrucción sistemática y concienzuda de diversos discursos académicos del momento, dejando al descubierto sus asunciones subyacentes y sus contradicciones internas. Cuestionaron lo que por entonces se había impuesto en algunos círculos académicos y otros círculos profesionales. Es decir, desafiaban el «sentido común» académico imperante. Estas críticas tuvieron un profundo impacto y generaron un considerable debate intelectual. También produjeron un grado notable de polarización política. Además hay que recordar que por lo menos una parte de la autoridad de estas críticas derivaba del ascendiente del pensamiento marxista en el ámbito académico británico durante los años setenta y principios de los ochenta. Evitando el énfasis que la «escuela de la etnicidad» ponía en las «costumbres y tradiciones de las comunidades negras», estas críticas querían mostrar cómo estos grupos eran *reproducidos como una categoría de clase específica.* Aunque de manera consciente buscaban rechazar el reduccionismo económico y poner el racismo y, en el caso del CCCS, también el género en el centro del análisis, en general estos textos acababan reproduciendo un marco de trabajo que enfatizaba la primacía de la clase.

Algunos analistas han sugerido que estas críticas a los «estudios de la etnicidad» pusieron tanto énfasis en la centralidad del racismo de Estado que coartaron investigaciones que no siempre podían reducirse totalmente a los efectos del racismo, como el tema de la «violencia doméstica». La acritud que siguió al debate, sostienen estos críticos, también tuvo el efecto, quizás no intencionado, de dificultar en vez de facilitar la movilización política (véase Southall Black Sisters, 1989). Por supuesto, no es fácil juzgar si ése

fue realmente el caso. De lo que no cabe duda es que, durante un tiempo, se produjo un parón al no saber cómo desarrollar análisis de cultura, etnicidad e identidad sin reproducir los problemas señalados por este debate.

En 1988 se dio un cambio, cuando, en un discurso realizado en el Institute of Contemporany Arts [Instituto de artes contemporáneas] de Londres, Stuart Hall describió una ruptura en el discurso de la etnicidad, que presagiaba, según él, una «nueva política de representación». Señaló que hablar de este cambio no significaba que hubiera una sustitución de un tipo de política por otro. Las condiciones que habían precipitado las luchas anteriores aún estaban muy presentes. Estas luchas estaban «basadas en una crítica de la fetichización, la cosificación y la figuración negativa […] del sujeto negro» (Hall, 1992 [1988]: 252). Lo que tenía en mente era «una nueva fase en las políticas culturales que no reemplazaba, sino que *desplazaba*, reorganizaba y reposicionaba las diferentes estrategias culturales entre sí» (*ibidem*). Hablaba específicamente de la inscripción de esta nueva política en formas culturales expresivas, sobre todo en prácticas cinematográficas.

En capítulos anteriores he hablado de otros intentos paralelos de reestructurar el sujeto político —en los debates feministas, y en las protestas por el signo «negro» como color político. Señalaba entonces la importancia de la insistencia de Hall en la necesidad de separar la etnicidad de los discursos *esencialistas* de «raza», «nación» o «cultura», si bien este proceso está repleto de enormes contradicciones. Indicaba que *la etnicidad se entiende mejor como un modo de narrar el mundo cotidiano en y a través de procesos de formación de barreras.* Si, siguiendo a Barth, afirmamos que la etnicidad no consiste en comunicar una «diferencia» ya existente, entonces el proyecto político reside, en esencia, en identificar cómo se constituyen y cuestionan las narraciones de «lo común» y la «diferencia», y cómo están marcadas por la coyuntura, por circunstancias socio-económicas y políticas específicas. Lo que la etnicidad narrativiza es la experiencia (vivida, cotidiana) de las relaciones sociales y culturales, como quiera que estén constituidas. El caso es que la «etnicidad» no es más o menos real que la clase o el género, o cualquier otro marcador de diferenciación. De lo que se trata es de la especificidad del poder que configura y que se ejerce en una articulación dada de estas diferenciaciones.

Mis propias reflexiones sobre estas articulaciones me han llevado a enfatizar la relacionalidad de las múltiples modalidades de poder —clase, género, «raza» y racismo, etnicidad, nacionalismo, generación y sexualidad. He analizado la «diferencia» y «lo común» como conceptos relacionales, pensando la

«diferencia» a través de cuatro formas diferentes: experiencia, subjetividad, identidad y relación social. Esta particular conceptualización de «diferencia» es inherente a mi propuesta de «diáspora» y «espacio de diáspora». En las páginas que siguen intento aclarar estas relaciones en referencia a los discursos de la «particularidad», la «multiplicidad» y el «universalismo».

Diferencia, espacio de diáspora y refiguración de los «multi»

En el capítulo anterior proponía que el concepto de diáspora —como algo bien distinto de la trayectoria de diásporas específicas, históricas o contemporáneas, como la africana, la judía o la asiática— debería entenderse como un conjunto de tecnologías de investigación para el análisis genealógico de la relacionalidad dentro de y entre diferentes formaciones diaspóricas. La utilidad potencial del concepto de diáspora hoy en día depende en gran medida del grado en el que pueda dar cuenta de las problemáticas de los movimientos transnacionales de personas, capitales, bienes, tecnologías, información y formas culturales de finales del siglo XX. También he sugerido que el concepto de diáspora se articula con el de «frontera». Este último se ocupa de la construcción y metaforización de fronteras territoriales, culturales, políticas, económicas y psíquicas. En estas diversas formas, las fronteras son construcciones sociales con efectos cotidianos en la vida real. He expuesto que los conceptos de «diáspora», «frontera» y las «políticas de la localización» son inmanentes. Defino este espacio de inmanencia como *espacio de diáspora*.

El concepto de espacio de diáspora es esencial para el marco de trabajo que propongo. Marca la interseccionalidad de las condiciones contemporáneas de transmigración de personas, capital, bienes y cultura. Establece el campo donde se experimentan los efectos económicos, culturales y políticos derivados de cruzar/transgredir distintas «fronteras»; donde se constituyen las formas contemporáneas de las identidades transculturales; y donde la pertenencia y la otredad son apropiadas y cuestionadas. Mi punto de vista es que el espacio de diáspora, como algo bien distinto de la diáspora, sienta las bases de lo que he llamado el «enredo de las genealogías de dispersión» con las que «se quedan en un sitio». Aquí, las políticas de la localización, de estar situado y posicionado, derivan de una simultaneidad de diáspora y arraigo. El concepto de espacio de diáspora descentra la posición de sujeto del «nativo», el «inmigrante», el «migrante», el extraño, el no-extraño, de forma que, en esta maraña, el nativo es tan diaspórico como el diaspórico es nativo. Sin embargo, no quiero proponer con esto que estas posicionalidades sean idénticas o equivalentes de forma no problemática. Ni mucho menos.

Para entender el concepto de espacio de diáspora, son fundamentales las diversas configuraciones de poder que diferencian internamente las diásporas empíricas a la vez que las sitúan en relación a las demás. El concepto de espacio de diáspora se basa en una noción performativa multiaxial de poder. Esta idea de poder sostiene que los individuos y los colectivos se posicionan simultáneamente en las relaciones sociales constituidas y representadas a través de múltiples dimensiones de diferenciación; que estas categorías siempre operan en articulación. La multiaxialidad sienta las bases de la interseccionalidad de las facetas económicas, políticas y culturales del poder. Señala que el poder no habita en el campo de las macro-estructuras únicamente, sino que está profundamente implicado en lo cotidiano de la experiencia vivida. La multiaxialidad dirige la atención hacia cómo se ejerce el poder a través de las instituciones globales —tales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y la Organización Mundial del Comercio; a través de las operaciones con capital multinacional, nacional o local; y a través de las políticas y prácticas del gobierno local, nacional y supranacional. Por otro lado, también enfatiza el flujo de poder dentro del espacio intersubjetivo e intrasubjetivo. Es decir, conecta igualmente con las inesperadas perturbaciones de los procesos psíquicos de autocomplacencia racional.

En otras palabras, el poder no es constituido de una vez por todas sino que se produce, y se reitera o se desafía, a través de su ejercicio en múltiples espacios. Sus efectos pueden ser opresivos, represivos o reprimidos, y servir para controlar, disciplinar, inferiorizar e instalar jerarquías de dominación. Aunque, por otro lado, el poder también está en lo más hondo de la creatividad cultural, del placer y del deseo, de la subversión y la resistencia. El poder es el medio mismo para desafiar, cuestionar y desmantelar las estructuras de la injusticia. Sus operaciones son rara vez desinteresadas o neutrales. Y sin embargo, el poder no incita a la resistencia en y de sí mismo como si mirásemos una reacción química automática. El poder se ejerce en/a través de/por sujetos humanos discursivamente constituidos, y tales operaciones de poder son la base misma de la agencia. Pero la agencia, como bien sabemos ahora, no es voluntarista sino que está marcada por las contradicciones de la subjetividad.

La topografía social de las diásporas de finales del siglo XX marca una tensión entre legitimación y cuestionamiento de las fronteras del Estado-nación. Dispersos por los distintos países, los colectivos diaspóricos se hallan en lo más profundo del debate sobre la identidad nacional. Estos colectivos pueden ser demonizados como una amenaza para la integridad de la «nación». De forma alternativa, la condición diaspórica puede celebrarse como

la base misma de la identidad de las «sociedades plurales» o como signo de la interdependencia de la «aldea global». Los efectos sociales de tales prácticas discursivas variarán, por supuesto, dependiendo de las circunstancias. Sobre todo ahora que la relación de los colectivos transnacionales con el Estado-nación está circunscrita a su posición socio-económica y política. *En cualquier caso, a finales del siglo XX, la diasporización es una oferta que los Estados-nación difícilmente pueden rechazar.* Las formas contemporáneas de migración transnacional de capital, bienes, personas y cultura son la condición misma de la persistencia y de la erosión del Estado-nación.

Los recursos y las identidades movilizados por los colectivos diaspóricos son también cruciales para la construcción del espacio de diáspora. Con los modernos medios de transporte y comunicaciones, el contacto regular a través de las barreras transnacionales puede llevarse con relativa facilidad gracias a los viajes, el teléfono, el fax, el vídeo, el ordenador y el satélite. Los paseos culturales a través de los *mass media* —la televisión, las películas, la superautopista electrónica, etc.— pueden facilitar la creación o la consolidación de «comunidades imaginarias». Puede apelarse a los recursos de una diáspora mayor para lograr objetivos específicos. Los miembros de una diáspora pueden apoyar u oponerse a prácticas en los países que ven como sus «hogares históricos». Los negros norteamericanos, por ejemplo, tuvieron un papel nada desdeñable a la hora de generar apoyo en los círculos políticos estadounidenses en torno al boicot económico al régimen de apartheid en Sudáfrica. Del mismo modo, el apoyo de los inmigrantes y exiliados de Europa del Este a los movimientos disidentes de estos países fue una parte importante de la política global que ayudó a que tuvieran lugar los cambios recientes de esta región.

En tales ejemplos, los discursos de etnicidad que se centran de forma diversa en nociones de lengua compartida, religión, cultura común, lugar de «origen» o experiencias históricas de gran significado, como la esclavitud o el éxodo, pueden entrar en juego como medio para obtener apoyo para la causa. Los resultados concretos, sin embargo, dependerán en gran medida de la articulación de las construcciones de etnicidad con otros discursos como la clase. En el caso de EEUU, el proceso de etnicidad alrededor del significante «experiencia negra» —una narración de la historia de la esclavitud, el racismo y la explotación de clase— se articuló con otra iconografía destinada a apelar a las distintas regiones de EEUU para que dieran su apoyo contra el apartheid: por ejemplo, el discurso sobre la libertad, el derecho a la autodeterminación, la injusticia del apartheid y la abundancia de oportunidades económicas disponibles para el capital norteamericano en Sudáfrica. Al apelar a distintas posiciones políticas, intereses económicos y políticos,

normas y valores culturales, y a un supuesto compromiso con los derechos humanos «universales», se creó, a partir de algunas contradicciones significativas, un «sentido común» político que simpatizaba con los objetivos de la campaña. La cuestión es que, hoy en día, las diásporas desempeñan un papel muy importante dentro de los regímenes de acumulación y la geopolítica.

Señalábamos antes que el concepto de «espacio de diáspora» es un modo de análisis genealógico de diferentes tipos de «fronteras». Establece la transmigración, a través de estas «fronteras» de personas, culturas, capital y bienes, marcando un espacio donde se apropian y se cuestionan nuevas formas de pertenencia y otredad. Traza los contornos de un espacio heterogéneo y distintivo donde las narraciones culturales de «diferencia» articulan formaciones específicas de poder. Describí mi propia perspectiva de cómo puede tratarse la «diferencia» en el capítulo cinco, y no quiero enumerar de nuevo los argumentos presentados allí. Baste decir que las cuatro modalidades de «diferencia» son un elemento esencial dentro de la heterogeneidad del «espacio de diáspora». Creo que pensar la diferencia tal y como lo he propuesto lleva de alguna forma a distinguir las construcciones de «diferencia» que son esencialistas —como, por ejemplo, las «diferencias» inherentes e inmutables evocadas por el racismo— de aquellas que inscriben la «diferencia» como particularidad históricamente producida.

La problemática de la «diferencia» es inseparable de la producción, representación y discusión del significado. Es crucial establecer los procesos mediante los cuales se pueden otorgar a una categoría significados particulares sin recurrir a estrategias discursivas que toman el significado como algo ya dado. La visión postestructuralista de que el significado no es intrínseco sino relacional es útil para este propósito. El concepto derridiano de *différence* [diferencia] destaca un proceso simultáneo de diferencia y aplazamiento en la producción del significado. Derrida (1976, 1982) expone que no puede haber significantes ni significados fijos, que el significado está sujeto a la «infinita» e «ilimitada» actuación de las diferencias, y por lo tanto está aplazado de forma perenne. Este énfasis en un proceso de aplazamiento sin fin ha provocado una considerable consternación. El concepto de diferencia sería ciertamente problemático si el énfasis en esta «actuación indefinida» se entiende como una disolución permanente del significado; en otras palabras, si el proceso (en el sentido de mecanismo) de construcción de significado no se distingue de las *operaciones específicas de significación.* Ambos procesos no se deben confundir. Creo que el concepto de *différence* es una poderosa herramienta para comprender el primero, mientras que el segundo aborda

de forma precisa las dinámicas de poder que invisten a las representaciones de un significado particular —más que arbitrario. Por ejemplo, puede que las prácticas patriarcales de significación no constituyan un conjunto fijo de significados, en la medida en que el proceso de significación es contingente y relacional. Pero no puede asumirse que aplazan el significado perpetuamente, pues su poder reside precisamente en constituir significados particulares en situaciones concretas e intentar que estos significados se entiendan como naturales, sustantivos, definitivos, evidentes y fijos.

Pensar en la producción de significado como algo constantemente en proceso, pero reconocer que un conjunto dado de estrategias de representación puede estar implicado precisamente en producir signos como si éstos encarnaran significados fijos, tiene una importancia política capital, porque destaca que un modo específico de representación es una construcción que puede ser políticamente desafiada y discutida. El poder de un conjunto dado de construcciones ya constituidas, estereotipos si se desea, que parecen afirmar una «verdad», puede por lo tanto ser confrontado en su articulación concreta, discursiva, institucional y política. La paradoja es que su desplazamiento es posible precisamente porque la implosión entre múltiples universos de significado históricamente codificados previene su cierre. *En otras palabras, el significado puede ser aplazado, puede permanecer en proceso —es decir, puede haber cambios en los significados— sólo porque ya hay «significados» en circulación.* Esta lectura de la *différence* se basa en la refiguración de la «textualidad», enfatizando que las formaciones discursivas están enredadas profundamente con dinámicas institucionales de poder. Es decir, no tanto «el mundo como texto» sino, más bien, múltiples modalidades de significados y prácticas que se articulan en, y a través de, campos políticos, económicos y culturales en relaciones de mutua constitución y disolución.

Repensar los «multi», entonces, exige una gran atención a cómo se interpretan las diferencias, las multiplicidades y las cosas en común; cómo éstas se constituyen, se cuestionan, se reproducen o se resignifican en muchos y distintos discursos, instituciones y prácticas. Comprende impulsos «marginadores» como los que se debatieron al principio de este capítulo. Significa que no sólo debemos cuestionar, sino ir más allá de las aseveraciones que afirman la primacía de este o aquel eje de diferenciación sobre los demás. En otras palabras, refigurar los «multi» exige formas de análisis y de práctica política que se tomen muy en serio el paradigma de la articulación. Esto no quiere decir, sin embargo, que no pueda priorizarse un eje de diferenciación como objeto de estudio o como práctica política. Espero que mi deliberación de las políticas de la «primacía» haya aclarado la distinción entre «primacía» y «prioridad».

Lo que priorizamos en un contexto específico es contingente, pero lo que sea que haya sido priorizado, ya sea el género, el racismo o la clase, no puede entenderse como si fuera una categoría autónoma, incluso aunque ciertamente pueda tener efectos independientes. Si, por ejemplo, nos centramos en los procesos de explotación económica y las desigualdades, éstos no podrán ser tratados meramente como asuntos «económicos» o «de clase» sin hacer referencia a otras modalidades de diferenciación. De hecho, hay serias dudas sobre cómo entender la clase en una época en la que el conocimiento y la información son la dinámica clave del crecimiento económico, así como de los medios de control social, y donde hay una intensificación de los procesos de segmentación de género del mercado laboral en y a través de construcciones de «raza» y etnicidad. Aún están fuera de nuestro alcance las implicaciones de estos cambios a la hora de reconceptualizar la clase (véanse Derrida, 1994; Magnus y Cullenberg, 1995; Zizek, 1995).

De forma similar, estudiar detenidamente la multiplicidad requiere de una reconceptualización de la «diferencia cultural». La cultura, tal y como la entiendo, es un espacio semiótico con infinitas inflexiones de clase, casta, género, etnia o de otro tipo. He sugerido que es posible hacer una interpretación no esencialista y no reductiva de la «diferencia cultural», que desafíe y mine los impulsos «minorizadores». En cierto sentido, ninguna cultura puede traducirse completamente; la traducción no es una transferencia transparente de significado, siempre es una interpretación y, como tal, opera como modo de resignificación. Pero el acto de traducción-como-práctica-de- resignificación es la condición misma de la comunicación entre individuos y colectivos. Las fronteras de «otras culturas» empiezan en cada una de nuestras prácticas comunicativas con los otros. Así pues, lo que importa son los valores compartidos, políticos y culturales, que estas prácticas sociales cotidianas ayudan, de forma acumulativa, a generar, aprobar o rechazar.

Pensar en los «multi» de la manera que he señalado me ayuda a aproximarme a la cuestión de la agencia desde un ángulo diferente. Entiendo el sujeto como constituido en los intersticios de la articulación de «diferencias» (y de «cosas en común»), como proceso inherentemente relacional de identificación y diferenciación que marca la experiencia, la subjetividad, la identidad y las relaciones sociales. Visualizar la formación del sujeto de esta manera nos permite comprender la agencia desprovista de sus connotaciones voluntaristas. Como comentaba en el capítulo cinco, lo que desaparece no es el «Yo», sino simplemente la idea del sujeto como algo unificado, estable y ya dado. En otras palabras, la agencia son las irreducibles y continuadas interpelaciones psico-sociales del «Yo». Estas interjecciones borran,

parcialmente y de forma simultánea, otras identidades, si bien guardan sus indicios. Dado que la identidad es un proceso, lo que tenemos es un campo de discursos, matrices de significados, narraciones de uno mismo y de los demás y la configuración de recuerdos que, una vez en circulación, aportan una base para la identificación. Cada enunciación de identidad, ya sea individual o colectiva, representa una reconstrucción en este campo de identificaciones. Dado que no es necesario que haya una correspondencia directa entre la identidad individual y la colectiva, la proclamación de una identidad colectiva particular puede suponer una considerable disyunción psíquica y emocional. La movilización política necesita ser sensible a estos procesos.

Finalmente, la cuestión del «universalismo» ha sido una preocupación subyacente en los capítulos anteriores. Nadie que esté comprometido con los principios de liberación de la pobreza, la explotación, la opresión y la dominación puede permanecer indiferente a la importancia de analizar «lo que hay de común en nuestras circunstancias». Pero, dada la plétora de críticas al sujeto humanista, ¿continuamos basándonos en el discurso del «universalismo» para hacerlo? Las cuestiones formuladas por estas preguntas parecen lejos de cerrarse, como atestigua la reciente controversia entre cuatro filósofas feministas —Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser— en EEUU (Benhabib, 1992; Benhabib *et al.*, 1995).

¿Es incompatible la «diferencia» con el «universalismo»? Esta pregunta estaba implícita en mi exposición de la «diferencia cultural» del capítulo cuatro. En cierto modo, gran parte de lo que exploré en los siguientes capítulos era un intento de encarar este asunto. En el capítulo cuatro proponía la idea de reestructurar el «universalismo» en términos de un «común» situado e históricamente variable. Sin embargo, el problema sigue siendo si continuar usando o no el término «universal», con su peligrosa historia en tiempos recientes. Foucault utilizó lo «transversal» como forma de descentrar lo «uni». Lo «transversal» también ha sido usado como emblema político por un grupo de feministas italianas (del movimiento Women in Black [Mujeres de negro]) que intentaban construir un diálogo entre mujeres de grupos en serios conflictos políticos, incluida la guerra (Yuval-Davis, 1994). Por otro lado, Gayatri Chakravorty Spivak (1995) habla de «movimientos que circundan el globo» (tales como el «movimiento ecológico no eurocéntrico») para señalar políticas transnacionales que parecen —por usar la frase de Donna Haraway— presentar «la humanidad fuera de la narración del humanismo» (Haraway, 1992). En este libro, he señalado que nos puede ayudar el concepto de «espacio de diáspora», donde la diferencia y lo común figuran en

una relacionalidad no reductiva. Aquí, los ejes de diferenciación y división tales como la clase, el género y la sexualidad articulan múltiples prácticas económicas, políticas y culturales a través de las cuales se ejerce el poder. Cada eje significa *una modalidad específica de relación de poder*. Lo que interesa es cómo estos campos de poder chocan, se enredan y se configuran; y con qué efectos. ¿Qué tipo de inclusiones o exclusiones produce una articulación específica de poder? Es decir, ¿qué patrones de igualdad o desigualdad inscriben; qué modos de dominación o subordinación posibilitan; qué formas de placer se producen; qué fantasías, deseos, ambivalencias y contradicciones se sancionan; o qué tipos de posiciones políticas de sujeto se generan en específicas configuraciones de poder?

En otras palabras, el proyecto que espero que mi refiguración de los «multi», en y a través de procesos de «espacios de diáspora», nos haga capaces de desarrollar es un proyecto que lleva a bordo la interseccionalidad cultural, económica, política, psíquica y social. Un proyecto donde el análisis —de los efectos de los cambiantes órdenes políticos, regímenes globales de acumulación y formaciones culturales de finales del siglo XX— pueda conducir a la formulación de las formas apropiadas de acción y estrategia políticas. El proyecto por el que abogo es un proyecto en el que lo «uni» se transfigura a través de los «multi» para hacer posible la constitución de nuevos sujetos políticos y nuevas políticas colectivas.

Bibliografía

Acker, J. (1989), «The problem with patriarchy», *Sociology,* vol. 23, núm. 2.

Adams, M. L. (1989), «Identity politics», *Feminist Review,* núm. 31.

Afshar, H. (1989), «Gender Roles and the "Moral Economy of Kin" among Pakistani Women in West Yorkshire», *New Community,* vol, 15, núm. 2, pp. 211-24.

Aldrich, H. E., Cater, C. J., Jones, T. P. y McEvoy, D. (1981), «Business development and Self Segregation: Asian Enterprise in Three British Cities», en C. Peach, V. Robinson y S. Smith (eds.), *Ethnic Segregation in Cities,* Londres, Croom Helm.

Allen, J. y Massey, D. (1988), *The Economy in Question,* Londres, Sage.

Allen, S. y Wolkowitz, C. (1987), *Homeworking: Myths and Realities,* Basingstoke, Macmillan Education.

Allen, S., Bentley, S. y Bornat, J. (1977), *Work, Race, and Immigration,* University of Bradford, School of Studies in Social Sciences.

Alloula, M. (1986), «The Colonial Harem», *Theory and History of Literature,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Anderson, B. (1983), *Imagined Communities,* Londres, Verso [ed. cast.: *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, 1993].

Anthias, F. y Yuval-Davis, N. (1982), «Contextualising feminism», *Feminist Review,* núm. 15.

______(1992) *Racialized Boundaries,* Londres, Routledge.

Anwar, M. (1979), *The Myth of Return,* Londres, Heinemann.

______(1982), *Young People and the Job Market,* Londres, Commission for Racial Equality.

Anzaldúa, G. (1987), *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza,* San Francisco, Spinsters/Aunt Lute.

Appaiah, K. A. (1992), *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture,* Nueva York y Oxford, Oxford University Press.

Ardill, S. y O'Sullivan, S. (1986), «Upsetting an applecart: difference, desire and lesbian sadomasochism», *Feminist Review,* núm. 23.

Aronowitz, S. (1982), *The Crisis in Historical Materialism,* Nueva York, Praeger.
Asad, T. (1993), *Genealogies of Religion: Discipline, and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore y Londres, Johns Hopkins University Press.
Ashton, D. y Maguire, M. (1982), *Youth in the Labour Market*, Londres, Department of Employment, Research Paper núm. 34.
Bagchi, A. K. (1973), «Foreign capital and economic development in India», en K. Gough y H. Sharma (eds.), *Imperialism and Revolution in South Asia,* Londres, Monthly Review Press.
Balibar, E. (1991), «Is there a "Neo Racism"?» en E. Balibar e I. Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities,* Londres y Nueva York, Verso [ed. cast.: *Raza, nación y clase,* Madrid, IEPALA, 1991].
______(1991), «Migrants and racism», *New Left Review,* núm. 186.
______(1982), *The New Racism,* Londres, Junction Books.
Barrett, M. (1980), *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*, Londres, Verso.
______(1987), «The concept of difference», *Feminist Review,* núm. 26.
______(1992), *The Politics of Truth: from Marx to Foucault*, Cambridge, Polity Press.
Barrett, M. y Mcintosh, M. (1985), «Ethnocentrism and socialist-feminist theory», *Feminist Review,* núm. 20.
Barrett, M. y Phillips, A. (eds.) (1992), *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates,* Cambridge, Polity Press.
Barth, F. (1969), *Ethnic Groups and Boundaries,* Londres, George Allen & Unwin.
Baumann, Z. (1989), *Modernity and the Holocaust,* Ithaca (NY), Cornell University Press [ed. cast.: *Modernidad y holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997]
Beechey, V. (1986), «Women's Employment in Contemporary Britain», en V. Beechey y E. Whitelegg (eds.), *Women in Britain Today,* Milton Keynes, Open University Press.
______(1988), «Rethinking the Definition of Work: Gender and Work», en J. Jensen, E. Hagen y G. Redd (eds.), *Feminisation of Labour Force,* Londres, Polity Press.
Beechey, V. y Whitelegg, E. (eds.) (1986), *Women in Britain Today,* Milton Keynes, Open University Press.
Beetham, D. (1970), *Transport and Turbans: A Comparative Study in Local Politics,* Londres, Oxford University Press for the Institute of Race Relations.
bell hooks (1981), *Ain't la Woman?,* Boston, South End.
______(1984), *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston, South End [el capítulo «Black Women: Shaping Feminist Theory» incluido en este volumen fue traducido como «Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista» en *Otras inapropiables*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004].
______(1992), *Black Looks: Race and Representation*, Londres, Turnaround.
______(1994), *Outlaw Culture,* Londres y Nueva York, Routledge.
Beneria, L. y Sen, G. (1981), «Accumulation, Reproduction and Women's Role in Economic development: Boserup Revisited», *Signs,* vol. 7, núm. 2.
Benhabib, S. (1992), *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge, Polity Press [ed. cast.: *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo,* Barcelona, Gedisa, 2006].

Benhabib, S., Butler, J., Cornell, D. y Fraser, N. (1995), *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange,* Nueva York y Londres, Routledge. Introducción de Linda Gordon.
Berger, P. L. y Luckmann, T. (1971), *The Social Construction of Reality,* Harmondsworth, Penguin [ed. cast.: *La construcción social de la realidad,* Buenos Aires, Amorrortu, 1979].
Bethnal Green y Stepney Trades Council (1978), *Blood on the Streets,* Londres, BGSTC.
Bhabha, H. K. (1986a), «Signs taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a tree outside Delhi, May 1817», en H. L. Gates Jr,. *«Race», Writing and Difference,* Chicago, Chicago University Press.
______(1986b), «The Other Question: difference, discourse and differentiation», en F. Barker, P. Hulme, M. Iversen y D. Loxley (eds.), *Literature, Politics and Theory,* Londres, Methuen.
______(ed.) (1991), *Nation and Narration,* Londres, Routledge.
Bhavnani, K. K. (1991), *Talking Politics,* Cambridge, Cambridge University Press.
Bhavnani, K. K. y Coulson, M. (1986), «Transforming socialist feminism: the challenge of racism», *Feminist Review,* núm. 23.
Birmingham City Council (1988), *Homeworking in Birmingham,* informe del Birmingham City Council.
Bisset, L. y Huws, U. (1984), *Sweated Labour: Homeworking in Britain Today,* boletín núm. 33, Londres, Low Pay Unit.
Bourne, J. (1983), «Towards an anti-racist feminism», *Race and Class,* vol. 25, núm. 1.
Boyne, B. y Rattansi, A. (eds.) (1990), *Postmodernism and Society,* Londres, Macmillan.
Bradley, H. (1986), «Work, Home and the Restructuring of Jobs», en S. Allen *et al.* (eds.), *The Changing Experience of Employment: Restructuring and Recession,* Londres, MacMillan.
Brah, A. (1978), «South Asian teenagers in Southall: their perceptions of marriage, family and ethnic identity», *New Community,* núm. 6, pp. 197-206.
______(1979), «Inter-generational and Inter-ethnic Perceptions: a comparative study of South Asian and English adolescents and their parents in Southall, West Londres», tesis, University of Bristol.
______(1987), «Journey to Nairobi», en S. Grewal *et al.* (eds.), *Charting the Journey: Writings by Black and Third World Women*, Londres, Sheba Press.
______(1988), «Race, class and gender: which way the trinity?», *British Journal of Sociology of Education*, vol. 9, núm. 1.
Brah, A. y Deem, R. (1986), «Towards anti-sexist and anti-racist schooling», *Critical Social Policy,* núm. 16.
Brah, A. y Minhas, R. (1985), «Structural racism or cultural difference: schooling for Asian girls», en G. Weiner (ed.), *Just a Bunch of Girls,* Milton Keynes, Open University Press.
Brah, A. y Shaw, S. (1992), *Working Choices: South Asian Young Muslim Women and the Labour Market,* Londres, Department of Employment, Research Paper núm. 91.
Breines, W. (1992), *Young, White, and Miserable: Growing Up Female in the Fifties*, Boston, Beacon Press.

Brittan, A. y Maynard, M. (1984), *Sexism, Racism, and Oppression,* Oxford, Blackwell.
Brixton Black Women's Group (1984), «Black women organising autonomously», *Feminist Review,* núm. 17.
Brooks, D. (1983), «Young Blacks and Asians in the Labour Market: A critical Overview», en B. Troyna (ed.), *Racism, School, and the Labour Market,* Leicester, National Youth Bureau.
Brooks, D. y Singh, K. (1978), *Aspirations versus Opportunities: Asian and White School Leavers in the Midlands,* Londres, Commission for Racial Equality.
Brown, C. (1984), *Black and White Britain,* Londres, Heinemann.
Bruegel, I. (1989), «Sex and Race in the Labour Market», *Feminist Review,* núm. 32.
Bryan, B., Dadsie, S. y Scafe, S. (1985), *Heart of the Race,* Londres, Virago Press.
Butler, J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge [ed. cast: *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad,* México, Paidós, 2001]
______(1992), «Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism», en J. Butler y J. W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political,* Nueva York, Routledge.
______(1993), *Bodies That Matter,* Londres, Routledge [ed. cast.: *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Buenos Aires, Paidós, 2005].
Butler, J. y Scott, J. W. (eds.) (1992), *Feminists Theorize the Political,* Nueva York, Routledge.
Cain, H. y Yuval-Davis, N. (1990), «The "Equal Opportunity Community" and the antiracist struggle», *Critical Social Policy,* vol. 29, núm. 10(2).
Calderon, H. y Salvidar, H. (1991), *Criticism in the Borderlands: Studies in Chicano Literature, Culture and Ideology*, Durham (NC), Duke University.
Campaign against Racism and Fascism/Southall Rights (1981), *Southall: Birth of a Black Community,* Londres, Institute of Race Relations y Southall Rights.
Campbell, M. y Jones, D. (1981), *Asian Youth in the Labour Market,* Bradford College.
Carby, H. (1982), «Schooling in Babylon», en Centre for Contemporary Cultural Studies, *The Empire Strikes Back,* Londres, Hutchinson.
______(1982), «White women listen! Black feminism and boundaries of sisterhood», en Centre for Contemporary Cultural Studies, *The Empire Strikes Back,* Londres, Hutchinson.
______(1992), «Multiculturalisms», en G. Dent (ed.), *Black Popular Culture,* Seattle, Bay Press.
Carter, B., Harris, C. y Joshi, S. (1987), «The 1951-55 Conservative Government and the racialisation of black immigration», *Policy Papers in Ethnic Relations*, núm. 11, University of Warwick, Centre for Research in Ethnic Relations.
Castles, S. y Miller, M. J. (1993), *The Age of Migration: International Population Movements*, Londres, Macmillan.
Cavendish, R (1982), *On the Line,* Londres, Routledge & Kegan Paul.
CCCS (Centre for Contemporary Cultural Studies) (1978), *Women Take Issue,* Londres, Hutchinson.
______(1982) *The Empire Strikes Back,* Londres, Hutchinson.

Chand, T. (1970), *History of the Freedom Movement in India,* vol. 1, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, Publication Division.

Chatterjee, P. (1993) [1986], *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse,* Minneapolis, Minnesota University Press.

Chomsky, N. (1993), *Year 501: The Conquest Continues*, Londres, Verso [ed. cast.: *Año 501: la conquista continúa,* Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1993].

Clarke, J., Hall, S., Jefferson, T. y Roberts, B. (1977), «Subcultures, cultures and class», en S. Hall y T. Jefferson (eds.), *Resistance through Rituals,* Londres, Hutchinson.

Clifford, J. (1988), *The Predicament of Culture,* Cambridge, Harvard University Press [ed. cast.: *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1995].

______(1992), «Travelling Cultures», en L. Grossberg, C. Nelson y P. Treichler (eds.), *Cultural Studies,* Nueva York, Routledge.

______(1994), «Diasporas», *Cultural Anthropology,* vol. 9, núm. 3, pp. 302-38.

Cohen, P. (1988), «The perversions of inheritance: studies in the making of multi-racist Britain», en P. Cohen y H. Bains (eds.), *Multi-Racist Britain,* Londres, Macmillan.

______(1992), *Home Rules: Some Reflections on Racism and Nationalism in Everyday Life,* Londres, The New Ethnicities Unit, University of East Londres.

Cohen, R. (1987), *The New Helots: Migrants in the International Division of Labour,* Aldershot, Gower Press.

Coley, L. (1992), *Forging the Nation: 1707-1837,* Yale University Press.

Commission for Racial Equality (1978), *Looking for Work: Black and White School Leavers in Lewisham*, Londres, CRE.

Coombes, A. E. (1992), «Inventing the Postcolonial: Hybridity and Constituency in Contemporary Curating», *New Formations,* núm. 18.

______(1994), *Re-Inventing Africa,* Yale University Press.

Cornell, D. (1991), *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law*, Nueva York, Routledge, Chapman & Hall.

______(1993) *Transformations: Recollective Imagination and Sexual Difference*, Nueva York y Londres, Routledge.

Cross, M., Wrench, J. y Barnett, S. (1990), *Ethnic Minorities and the Careers Service: Investigation into Processes of Assessment and Placement,* Londres, Department of Employment, Research Paper núm. 73.

Crowley, H. y Himmelweit, S. (eds.) (1992), *Knowing Women,* Cambridge, Polity Press.

Dalai, F. (1988), «The racism of Jung», *Race and Class,* vol. 24, núm. 3.

Daniel, W. W. (1968), *Racial Discrimination in England,* Harmondsworth, Penguin.

David, M. (1983), «Sexual morality and the New Right», *Critical Social Policy,* núm. 23.

Davin, A. (1978), «Imperialism and motherhood», *History Workshop,* núm. 5.

Davis, A. (1981), *Women, Race and Class,* Londres, The Women's Press [ed. cast.: *Mujeres, raza y clase,* Madrid, Akal, 2004].

______(1990) [1974], *Angela Davis: An Autobiography,* Londres, The Women's Press [ed. cast.: *Autobiografía,* Barcelona, Grijalbo, 1977].

de Lauretis, T. (1984), *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema,* Bloomington, Indiana University Press [ed. cast.: *Alicia ya no: feminismo, semiótica, cine,* Madrid, Cátedra Universitat de València, Instituto de la Mujer, 1992].
______(ed.) (1986), *Feminist Studies/Critical Studies,* Bloomington, Indiana University Press.
Deem, R. (1980) *Schooling for Women's Work,* Londres, Routledge & Kegan Paul.
______(1983) «Leisure, Women, and Inequality», *Leisure Studies,* núm. 1.
Deleuze, G. y Guattari, F. (1986) [1975], «What is a Minor Literature?», en *Kafka: Towards a Minor Literature,* Minneapolis, University of Minnesota Press [ed. cast.: *Kafka: por una literatura menor,* México, Ediciones Era, 1990].
Department of Education and Science (1965), Circular 7/65, Londres, HMSO.
Derrida, J. (1976), *Of Grammatology,* Baltimore, Johns Hopkins University Press [ed. cast.: *De la gramatología*, México D. F., Siglo XXI, 2008].
______(1982), «Difference», en *Margins of Philosophy,* Chicago, University of Chicago Press. [ed. cast.: *Márgenes de la filosofía,* Madrid, Cátedra, 1989]
______(1994), *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International,* Nueva York y Londres Routledge [ed. cast.: *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional,* Madrid, Trotta, 1995].
Dhaya, B. (1974), «The Nature of Pakistani Ethnicity in Industrial Cities in Britain», en A. Cohen (ed.), *Urban Ethnicity,* A.S.A., monográfico núm. 12, Londres, Tavistock Publications.
Donald, J. y Rattansi, A. (eds.) (1992), *«Race», Culture and Difference,* Londres, Sage.
Drew, D., Gray, J. y Sime, N. (1991), *Against the Odds: The Educational and Labour Market Experiences of Black Young People,* Sheffield, Department of Employment Training, Research and Development Series.
Dutt, R. (1901), *The Economic History of India,* Londres, Routledge & Kegan Paul.
Ealing International Friendship Council (1968), *A Report of the Education Committee,* inédito.
Eisenstadt, S. (1971), *From Generation to Generation,* Nueva York, The Free Press.
Eisenstein, Z. R. (1979), *Capitalist Patriarchy,* Nueva York, Monthly Review Press.
El Sadawi, N. (1980), *The Hidden Face of Eve,* Londres, Zed Press.
Enloe, C. (1989), *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics,* Londres, Pandora Press.
Epstein, A. L. (1978), *Ethos and Identity,* Londres, Tavistock Publications.
Eriksen, T. H. (1993), *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, Londres, Pluto Press.
Erikson, E. H. (1968), *Identity: Youth and Crisis,* Londres, Faber & Faber.
Fanon, F. (1967), *The Wretched of the Earth,* Londres, Penguin [ed. cast.: *Los condenados de la tierra*, Tafalla, Nafarroa, Txalaparta, 1999].
Feminist Review (1984) «Many voices, one chant: black feminist perspectives», *Feminist Review,* núm. 17.
______(1986) «Feedback: feminism and racism», *Feminist Review,* núm. 22.
Finn, D. (1984), «Britain's Misspent Youth», *Marxism Today,* núm. 28, pp. 20-4.
Flax, J. (1990), *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, Oxford, University of California Press.

Foucault, M. (1984), *A History of Sexuality: An Introduction,* Harmondsworth, Peregrine [ed. cast.: *Historia de la sexualidad.* Tomos 1, 2 y 3, Madrid, Siglo XXI, 2009].
Frankenberg, R. (1993), *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*, Londres, Routledge.
Frankenberg, R. y Mani, L. (1993), «Crosscurrents, Crosstalk: Race, "postcoloniality", and the politics of Location», *Cultural Studies,* vol. 7, núm. 2, p. 292-310.
Frobel, F., Heinrichs, J. y Kreye, O. (1980), *The New International Division of Labour,* Cambridge, Cambridge University Press.
Fuss, D. (1989), *Essentially Speaking,* Londres, Routledge.
______(1992) *Inside/out: Lesbian Theories, Gay Theories*, Londres, Routledge.
Ghai, D. P. y Ghai, Y. P. (1970), *Portrait of a Minority,* Londres, Oxford University Press.
Giddens, A. (1990), *The Consequences of Modernity,* Cambridge, Polity Press [ed. cast.: *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 2002].
______(1991) *Modernity and Self-Identity,* Cambridge, Polity Press.
______(1994), «Living in a post-traditional society», en U. Beck, A. Giddens y S. Lash (eds.), *Reflexibility and Its Doubles: Structures, Aesthetics and Community*, Cambridge, Polity Press [ed. cast.: *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza Editorial, 2001].
Gilroy, P. (1987), *There Ain't No Black in the Union Jack*, Londres, Hutchinson.
______(1993), *The Black Atlantic: Double Consciousness and Modernity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
Ginsburg, N. (1992), *Divisions of Welfare: A Critical Introduction to Comparative Social Policy*, Londres, Sage.
Glazer, N. y Moynihan, D. A. (1975), *Ethnicity: Theory and Experience,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
Goldstein, N. (1984), «The Training Initiative: A Great Leap Backwards», *Capital and Class,* núm. 23, pp. 83-106.
Gopal, R. (1963), *British Rule in India,* Londres y Nueva Delhi, Asia Publishing House.
Gordon, P. (1985), *Policing Immigration: Britain's Internal Controls*, Londres, Pluto.
______(1986), «Racism and Social Security», *Critical Social Policy,* núm. 17.
Green, A. (1983), «Education and Training under New Masters», en A. M. Wolpe y J. Donald (eds.), *Is There Anyone Here From Education?,* Londres, Pluto Press.
Greenberger, A. J. (1969), *The British Image of India: A Study in the Literature of Imperialism 1880-1960*, Londres, Oxford University Press.
Grewal, S., Kay, J., Landor, L., Lewis, G. y Parmar, P. (1988), *Charting the Journey: Writings by Black and Third World Women,* Londres, Sheba.
Hall, C. (1992), *White, Male and Middle Class: Explorations in Feminism and History*, Londres, Verso.
Hall, S. (1978), «Racism and Reaction», en *Five Views of Multiracial Britain,* Londres, British Broadcasting Corporation/Commission for Racial Equality.
______(1980), «Race, articulation and societies structured in dominance», en *Sociological Theories: Race and Colonialism*, París, UNESCO.
______(1990), «Cultural Identity and Diaspora», en J. Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence & Wishart.

______(1992a), «New Ethnicities», en J. Donald y A. Rattansi (eds.), *«Race», Culture and Difference*, Londres, Sage.
______(1992b), «What is this "Black" in Black Popular Culture?», en G. Dent (ed.), *Black Popular Culture* (un proyecto de Michelle Wallace), Seattle, Bay Press.
Hall, S., Critcher, C., Jefferson, T., Clarke, J. y Roberts, B. (1978), *Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order,* Londres y Basingtoke, Macmillan.
Hall, S. y Gieben, B. (eds.) (1992), *Formations of Modernity,* Cambridge, Polity Press.
Hall, S., Held, D. y McGrew, A. (eds.) (1992), *Modernity and its Futures,* Cambridge, Polity Press.
Hall, S. y Jacques, M. (eds.) (1983), *The Politics of Thatcherism,* Londres, Lawrence & Wishart.
______(1989), *News Times,* Londres, Lawrence & Wishart.
Haraway, D. J. (1989), *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Nueva York y Londres, Routledge.
______(1991), *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Londres, Free Association Books [ed. cast.: *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995].
______(1992), «Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman, and Inappropriate/d Others: The Human in a Post-Humanist Landscape», en J. Butler y J. W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political,* Nueva York, Routledge.
Harding, S. (1990), «If I should die before I wake up: Jerry Falwell's pro-life gospel», en F. Ginsburg y Lowenhaupt Tsing (eds.), *Uncertain Terms,* Boston, Beacon Press.
Hartman, P. y Husband, C. (1974), *Racism and the Mass Media,* Londres, Davis-Poynter.
Harvey, D. (1989), *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Blackwell [ed. cast.: *La condición de posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998].
Hatcher, R. y Shallice, J. (1984), «The Politics of Anti-racist Education», *Multi-Racial Education,* vol. 12, núm. 1.
Hazareesingh, S. (1986), «Racism and cultural identity: an Indian perspective», *Dragon's Teeth,* núm. 24.
Henriques, J., Holloway, W., Urwin, C., Venn, C. y Walkerdine, V. (1984), *Changing the Subject: Psychology, Social Regulation and Subjectivity,* Londres, Methuen.
Hesse, B. (1993), «Black to front and black again: racialization through contested times and spaces», en M. Keith y S. Piles (eds.), *Place and the Politics of Identity,* Londres, Routledge.
Hicks, E. (1991), *Border Writing: The Multidimensional Text,* Minneapolis, University of Minnesota Press.
Hiro, D. (1971), *Black British, White British,* Londres, Eyre & Spottiswoode.
Hirst, P. (1989), *After Thatcher,* Londres, Collins.
Hobsbawm, E. (1990), *Nations and Nationalisms Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press [ed. cast.: *Naciones y nacionalismo desde 1780,* Barcelona, Crítica, 1995].
Hobsbawm, E. y Ranger, T. (1983) *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press [ed. cast.: *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002].

Home Office (1981), *Racial Attacks*, Londres, HMSO.
Hubbuck, J. y Carter, S. (1980), *Half a Chance: A Report on Job Discrimination Against Young Blacks in Nottingham*, Londres, Commission for Racial Equality.
Husband, C. (ed.) (1975), *White Media & Black Britain*, Londres, Arrow Books.
Hutchins, F. G. (1967), *The Illusion of Permanence: British Imperialism in India*, Londres, Princeton University Press.
Huyssen, A. (1986), *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, and Postmodernity*, Londres, Macmillan.
Jameson, F. (1991), *Postmodernism and the Cultural Logic of Late Capitalism*, Londres, Verso [ed. cast.: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidos, 1991].
Jan Mohammed, A. (1995), «Refiguring values, power, knowledge, or Foucault's disavowal of Marx», en B. Magnus y S. Cullenberg (eds), *Whither Marxism?: Global Crisis in International Perspective*, Nueva York y Londres, Routledge.
Jan Mohammed, A. y Lloyd, D. (1990), *The Nature and Context of Minority Discourse*, Nueva York, Oxford University Press.
Jeffreys, P. (1976), *Migrants and Refugees*, Cambridge, Cambridge University Press.
______(1979), *Frogs in a Well: Indian Women in Purdah*, Londres, Zed Press.
Jenkins, R. (1966), *Address given on 23 May 1966 to a meeting of the Voluntary Liaison Committees*, Londres, National Council for Civil Liberties.
Jenks, L. H. (1963), *The Migration of British Capital to 1875*, Londres, Nelson.
Jensen, J., Hagen, E. y Redd, G. (eds.) (1988), *Feminization of the Labour Force*, Londres, Polity Press.
Jessop, B., Bonnet, K., Bromley, S. y Ling, T. (1988), *Thatcherism: A Tale of Two Nations*, Cambridge, Polity Press.
Kiernan, V. G. (1969), *The Lords of Human Kind*, Londres, Weidenfeld & Nicolson.
Knowles, C. y Mercer, S. (1992), «Feminism and Anti-Racism», en J. Donald y A. Rattansi (eds.), *«Race», Culture and Difference*, Londres, Sage.
Kroeber, A. L. y Kluckhohn, C. (1952), «Cultures: a critical review of concepts and definitions», Cambridge (Mass.), Peabody Museum Papers, vol. 47, núm. 1.
Kuhn, A. y Wolpe, A. M. (eds.) (1979), *Feminism and Materialism*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
Laclau, E. y Mouffe, C. (1985), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso [ed. cast.: *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987].
Layton-Henry, Z. (1980), «Immigration», en Z. Layton-Henry (ed.), *Conservative Party Politics*, Londres, Macmillan.
Lee, G. y Wrench, J. (1983), *Skill Seekers*, Leicester, National Youth Bureau.
Lees, S. (1986), *Losing Out: Sexuality and Adolescent Girls*, Londres, Hutchinson.
Leicester City and County Councils (1984), *Survey of Leicester 1983*, Leicester, LCCC.
Leonard, D. y Speakman, M. A. (1986), «Women in the Family: companions or caretakers?», en V. Beechey y E. Whitelegg (eds.), *Women in Britain Today*, Milton Keynes, Open University Press.
Lewis, G. (1990), «Audre Lorde: vignettes and mental conversations», *Feminist Review*, núm. 34.

Liddle, J. y Joshi, R. (1985), «Gender and Imperialism in British India», *South Asia Research,* vol. 5, núm. 2, School of Oriental and African Studies, University of London.
Lloyd, D. (1990), «Genet's Geneaology: European Minorities and the Ends of the Canon», en A. Jan Mohammed y D. Lloyd (eds.), *The Nature and Context of Minority Discourse,* Nueva York, Oxford University Press.
Lowe, L. (1991a), *Critical Terrains: British and French Orientalisms*, Ithaca (NY), Cornell University Press.
______(1991b) «Heterogeneity, Hybridity, Multiplicity: Marking Asian American Differences», *Diaspora,* vol. 1, núm. 1, p. 24-44.
Lutz, H. (1991), *Migrant Women of «Islamic Background»: Images and Self Images,* Amsterdam, Middle East Research Associates, Occasional Paper núm. 11.
Lyotard, J. F. (1991) [1984], *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge,* Minneapolis, University of Minnesota Press [ed. cast.: *La condición postmoderna: informe sobre el saber,* Madrid, Cátedra, 1984].
Macdonald Inquiry (1989), *Murder in the Playground: The Report of the Macdonald Inquiry into Racism and Racial Violence in Manchester Schools*, Londres, Longsight Press.
Mackenzie, J. (1984), *Propaganda and Empire,* Manchester, Manchester University Press.
Magnus, B. y Cullenberg, S. (eds.) (1995), *Whither Marxism?: Global Crisis in International Perspective,* Nueva York y Londres, Routledge.
Mama, A. (1986), «Black Women and the Economic Crisis», en *Feminist Review* (ed.), *Waged Work: A Reader,* Londres, Virago.
______(1989) «Violence against black women: gender, race, and state responses», *Feminist Review*, núm. 32.
Mamdani, M. (1976), *Politics and Class Formation in Uganda,* Monthly Review Press.
Mani, L. (1987), «Contentious traditions: the debate on Sati in colonial India», *Cultural Critique,* otoño.
Manneheim, K. (1952), «The Problem of Generations», en P. Kecskemeti (ed.), *Essays on the Sociology of Knowledge,* Londres, Routledge & Kegan Paul.
Marsh, P. (1967), *The Anatomy of a Strike,* Londres, Institute of Race Relations.
Martin, B. y Mohanty, C. T. (1986) «Feminist Politics: What's Home Got to Do with It?», en T. de Lauretis (ed.) *Feminist Studies/Critical Studies,* Bloomington, Indiana University Press.
McRae, S. (1989), *Flexible Working Time and Family Life,* Londres, Policy Studies Institute.
Mercer, K. (1994), *Welcome to the Jungle,* Londres, Routledge.
Mies, M. (1986), *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Londres, Zed Press.
Miles, R. (1982), *Racism and Migrant Labour,* Londres, Routledge & Kegan Paul.
______(1989), *Racism,* Londres, Routledge.
______(1993), *Racism after «Race Relations»,* Londres y Nueva York, Routledge.
Mill, J. S. (1910) [1861], «Representative Government», en *Utilitarianism, Liberty, and Representative Government,* Londres, Dent [ed. cast.: *Del gobierno representativo*, Madrid, Tecnos, 2007].
Minh-ha, T. T. (1989), *Woman, Native, Other: Writing Post Coloniality and Feminism,* Indianapolis, Indiana University Press.

Minhas, R. y Weiner, G. (1991), «Resources and Funding for State Education», en C. Chitty (ed.), *Changing the Future,* Londres, Tufnell Press.
Minsky, R. (1990), «"The trouble is it's ahistorical": the problem of the unconscious in modern feminist theory», *Feminist Review,* núm. 36.
Mitchell, J. (1975), *Psychoanalysis and Feminism,* Harmondsworth, Penguin.
Mitter, S. (1986), *Common Fate, Common Bond: Women in the Global Economy*, Londres, Pluto Press.
Modood, T. (1988), «"Black" racial equality and Asian identity», *New Community,* vol. 14, núm. 3.
Mohanty, C. T. (1988), «Under Western eyes: feminist scholarships and colonial discourses», *Feminist Review,* núm. 30.
Mohanty, S. P. (1989), «Kipling's Children and the colour line», *Race and Class*, núm. 31.
Moore, R. (1975), *Racism and Black Resistance in Britain*, Londres, Pluto Press.
Morris, M. D. *et al*. (1969), *Indian Economy in the Nineteenth Century: A Symposium*, Nueva Delhi, School of Economics Press.
Morrison, T. (1988), *Beloved,* Londres, Pan Books y Chatto & Windus.
Mukherjee, R. (1974) *The Rise and Fall of the East India Company,* Londres, Monthly Review Press.
Mullard, C. (1982), «Multi-racial Education in Britain: From Assimilation to Cultural Pluralism», en J. Tierney (ed.) *Race, Migration, and Schooling,* Nueva York, Holt, Rinehart & Winston.
Nairn, T. (1988), *The Enchanted Glass: Britain and Its Monarchy*, Londres, Radius.
______(1990) [1977] *The Break-Up of Britain,* Londres, New Left Books.
National Council for Civil Liberties (NCCL) (1980), *The Death of Blair Peach: The Supplementary Report of the Unofficial Committee of Enquiry*, Londres, NCCL.
Nazir, P. (1981), «Transformation of Property Relations in the Punjab», *Economic and Political Weekly,* vol. 16, núm. 8, Bombay.
______(1986a), *The Life and Work of Rajni Palme Dutt*, Londres, Greater London Council.
______(1986b), «Marxism and the national question», *Journal of Contemporary Asia,* vol. 16, núm. 4.
______(1991), *Local Development in the Global Economy: The Case of Pakistan,* Aldershot, Avebury Press.
New Community (1991), Número especial sobre la integración europea, vol. 18, núm. 1.
Nugent, N. y King, R. (1979), «Ethnic Minorities, scapegoating and the extreme right», en R. Miles y A. Phizacklea (eds.), *Racism and Political Action in Britain,* Londres, Routledge & Kegan Paul.
Obeyesekere, G. (1990), *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press.
Omi, M. y Winant, H. (1986), *Racial Formations in the United States from the 1960s to the 1980s,* Nueva York y Londres, Routledge & Kegan Paul.
Pahl, R. E. (1988), *On Work,* Oxford, Basil Blackwell.
Palme Dutt, R. (1940), *India Today,* Londres, Victor Gollancz.
Palmer, F. (1986), *Anti-Racism: An Assault on Education and Value*, Londres, The Sherwood Press.
Papaneck, H. (1971), «Purdah in Pakistan», *Journal of Marriage and Family,* agosto.

Parker, A., Russo, M., Sommer, D. y Yaeger, P. (1992), *Nationalisms and Sexualities,* Nueva York y Londres, Routledge.
Parmar, P. (1982), «Gender, race and class: Asian women in resistance», en Centre for Contemporary Cultural Studies, *The Empire Strikes Back,* Londres, Hutchinson.
______(1989) «Other Kinds of Dreams», *Feminist Review,* núm. 31.
Parmar, P. y Mirza, N. (1983), «Stepping forward: work with Asian young women», *Gen,* núm. 1.
Patnaik, P. (1975), «Imperialism and the growth of Indian Capitalism», en R. Blackburn (ed.), *Explosion in a Subcontinent,* Harmondsworth, Penguin.
Penley, C. (1989), *The Future of an Illusion: Film, Feminism and Psychoanalysis*, Londres, Routledge.
Phillips, A. (1991), *Engendering Democracy,* Cambridge, Polity Press.
Phizacklea, A. (1990), *Unpacking the Fashion Industry,* Londres, Routledge.
Phizacklea, A. y Miles, R. (1980), *Labour and Racism,* Londres, Routledge & Kegan Paul.
Phoenix, A. (1987), «Theories of gender and black families», en G. Weiner y M. Arnot (eds.), *Gender under Scrutiny,* Milton Keynes, Open University Press.
______(1990), «Black Women and the maternity services», en J. Garcia, R. Kilpatrick y M. Richards (eds.), *The Politics of Maternity Care,* Oxford, Clarendon.
Pollert, A. (1981), *Girls, Wives, Factory Lives,* Basingstoke, Macmillan.
Pratt, M. B. (1984), «Identity: Skin, Blood, Heart», en E. Bulkin, M. B. Pratt y B. Smith (eds.), *Yours in Struggle: Feminist Perspectives on Racism and Anti-Semitism,* Nueva York, Long Haul.
Pratt, M. L. (1992), *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Londres y Nueva York, Routledge.
Probyn, E. (1993), *Sexing the Self: Gendered Positions in Cultural Studies*, Nueva York, Routledge.
Race and Class (1991), *Europe: Variations on a Theme of Racism*, vol. 32, núm. 3.
Ramazanoglu, C. (1989), *Feminism and the Contradictions of Oppression*, Londres, Routledge.
Ransom, D. (1980), *License to Kill: The Blair Peach Case,* Friends of Blair Peach Committee, Box 353, Londres NW5.
Rattansi, A. (1992), «Changing the Subject? Racism, Culture and Education», en J. Donald y A. Rattansi (eds.) *«Race», Culture and Difference,* Londres, Sage.
Redclift, N. (1985), «The Contested Domain: Gender Accumulation and the Labour Process», en N. Redclift y E. Mingion (eds.), *Beyond Unemployment,* Oxford, Blackwell.
Rex, J. y Mason, D. (eds.) (1986), *Theories of Race and Ethnic Relations,* Cambridge, Cambridge University Press.
Rose, J. (1986), *Sexuality in the Field of Vision*, Londres, Verso.
Rose, S., Kamin, J. y Lewontin, R. C. (1984), *Not in Our Genes,* Harmondsworth, Pelican.
Rouse, R. (1991), «Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism», *Diaspora,* vol. 1, núm. 1, pp. 8-23.
Rowbothom, S., Segal, L. y Wainwright, S. (1979), *Beyond the Fragments: Feminism and the Making of Socialism,* Londres, Merlin.

Runnymede Trust (1983), *Employment, Unemployment, and the Black Populations*, Londres, Runnymede Trust.
Safran, W. (1991), «Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return», *Diaspora,* vol. 1, núm. 1, pp. 83-99.
Said, E. (1978), *Orientalism,* Nueva York, Pantheon Books [ed. cast.: *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2003].
______(1993), *Culture and Imperialism,* Nueva York, Alfred A. Knopf [ed. cast.: *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 1996].
Saifullah-Khan, V. (1974), *Pakistani Villagers in a British City,* tesis inédita, University of Bradford.
Sassen, S. (1988), *The Mobility of Labour and Capital: A Study in International Investment and Labour Flow*, Cambridge, Cambridge University Press [ed. cast.: *La movilidad del trabajo y del capital: un estudio sobre la corriente internacional de la inversión y del trabajo*, Madrid, Centro de Publicaciones, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1993].
Scott, J. W. (1992), «Experience», en J. Butler y J. W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political,* Nueva York, Routledge.
Segal, L. (1987), *Is the Future Female?*, Londres, Virago.
______(1990), *Slow Motion: Changing Masculinities, Changing Men*, Londres, Virago.
Seton-Watson, J. (1977), *Nations and States: An Inquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, Boulder (Col.), Westview Press.
Sharma, U. (1980), *Women, Work and Property in North India,* Londres, Tavistock Publications.
Sharpe, J. (1993), *Allegories of Empire: The Figure of Woman in the Colonial Text,* Minneapolis y Londres, University of Minnesota Press.
Shaw, A. (1988), *A Pakistani Community in Britain,* Oxford, Basil Blackwell.
Sherridan, P. (1981), *Career Aspirations and Prospects of Asian and Indigenous Students in Suburban and Inner City Leicester*, tesina, Leicester Polytechnic.
Sills, A., Tarpey, M. y Golding, P. (1982), *Asians in the Inner City,* Inner Area Research Project Social Survey, Centre for Mass Communication Research, University of Leicester.
Sivanandan, A. (1976), *Race, Class and the State: The Black Experience in Britain*, Londres, Institute of Race Relations.
______(1979), «Imperialism and Disorganic Development in the Silicon Age», *Race and Class*, núm. 21, pp. 11-26.
______(1982), *A Different Hunger,* Londres, Pluto.
______(1990), *Communities of Resistance: Writings on Black Struggles for Socialism,* Londres, Verso.
Smith, A. D. (1991), *National Identity,* Harmondsworth, Penguin [ed. cast.: *La identidad nacional*, Madrid, Trama, 1997].
Smith, D. J. (1974), *Racial Disadvantage in Employment,* Londres, Political and Economic Planning.
______(1981), *Unemployment and Racial Minorities*, Londres, Policy Studies Institute.
Solomos, J. (1989), *Race and Racism in Contemporary Britain*, Londres, Macmillan.
Sondhi, R. (1987), *Divided Families,* Londres, Runnymede Trust.

Southall Black Sisters (1989), *Against the Tide*, Londres, SBS.
Spelman, E. V. (1988), *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Londres, The Women's Press.
Spender, D. (1982), *Invisible Women: The Schooling Scandal*, Londres, The Women's Press.
Spillers, H. J. (1987), «Mama's Baby, Papa's May Be: An American Grammar Book», *Diacritics*, verano 1987.
______(1989), «The Permanent Obliquity of an In(pha)llibly Straight: In the Time of the Daughters and Fathers», en C. A. Wall (ed.), *Changing Our Own Words: Essays on Criticism, Theory, and Writing by Black Women*, Rutgers University Press.
Spivak, G. C. (1987), *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Londres, Methuen.
______(1993), «Can the Subaltern Speak?», en P. Williams y L. Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*, Harvester Wheatsheaf [ed. cast.: *¿Pueden hablar los subalternos?*, Barcelona, Macba, 2009].
______(1995), «Supplementing Marxism», en B. Magnus y S. Cullenberg (eds.), *Whither Marxism?: Global Crisis in International Perspective*, Nueva York y Londres, Routledge.
State Research (1981), *State Research Bulletin*, vol. 4, núm. 25, Londres, State Research.
Stone, M. (1981), *The Education of the Black Child: The Myth of Multiracial Education*, Londres, Fontana.
Street-Porter, R. (1978), «Race, Children, and Cities», Open University, curso E361, *Education and the Urban Environment*, Milton Keynes, Open University Press.
Supplementary Report of the Unofficial Committee of Enquiry (1980), *The Death of Blair Peach* (coordinado por Michael Dummett), Londres, Council for Civil Liberties.
Swann Report (1985), *Education for All: Report of the Committee of Enquiry into the Education of Children from Ethnic Minority Groups*, Cmnd 9453, Londres, HMSO.
Tang Main, G. (1990), «Black women, sexism and racism: black or anti- racist?», *Feminist Review*, núm. 37.
Taussig, M. (1986), *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, Chicago University Press.
Taylor, S. (1979), «The National Front: anatomy of a political movement», en R. Miles y A. Phizacklea (eds.), *Racism and Political Action in Britain*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
Tinker, H. (1977), *The Banyan Tree: Overseas Emigrants from India, Pakistan and Bangladesh*, Londres, Oxford University Press.
Tizzard, B. y Phoenix, A. (1993), *Black, White, or Mixed Race?: Race and Racism in the Lives of Young People of Mixed Parentage*, Londres y Nueva York, Routledge.
Tololian, Khachig (1991), «The Nation State and its Others: In lieu of a Preface», *Diaspora*, núm. 1, pp. 3-7.
Trivedi, P. (1984), «To deny our fullness: Asian women in the making of history», *Feminist Review*, núm. 17.
Troyna, B. (1982), «Reporting the National Front: British values observed», en C. Husband (ed.), *«Race» in Britain: Continuity and Change*, Londres, Hutchinson.
Troyna, B. y Smith, D. I. (eds.) (1983), *Racism, School, and the Labour Market*, Leicester, National Youth Bureau.

Troyna, B. y Williams, J. (1986), *Racism, Education and the State,* Londres, Croom Helm.
Van Den Berghe, P. (1979), *The Ethnic Phenomenon,* Nueva York, Wiley.
Visram, R. (1986), *Ayahs, Lascars and Princes,* Londres, Pluto Press.
Walby, S. (1990), *Theorizing Patriarchy,* Oxford, Basil Blackwell.
Ware, V. (1992), *Beyond the Pale: White Women, Racism, and History*, Londres, Verso.
Weedon, C. (1987), *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, Oxford, Basil Blackwell.
Weiner, G. y Arnot, M. (eds.) (1987), *Gender Under Scrutiny,* Londres, Hutchinson.
West, C. (1990), «The New Cultural Politics of Difference», en R. Ferguson *et al.* (eds.), *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures,* Cambridge (Mass.), MIT Press.
Westwood, S. (1984), *All Day Every Day,* Londres, Pluto Press.
Westwood, S. y Bachu, P. (eds.) (1989), *Enterprising Women,* Londres, Routledge.
Williams, F. (1987), *Social Policy: A Critical Introduction,* Cambridge, Polity Press.
Willis, P. (1984), «Youth Unemployment», *New Society,* núm. 67, pp. 475-477.
Young, K. y Wolkowitz, C. (eds.) (1981), *Of Marriage and the Market: Women's Subordination in International Perspective*, Londres, CSE Books.
Young, R. J. (1990), *White Mythologies: Writing, History, and the West*, Londres, Routledge.
______(1994) *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*, Londres, Routledge.
Yuval H. Davis, N. (1994), «Women, Ethnicity and Empowerment», en K. K. Bhavnani y A. Phoenix (eds.), *Shifting Identities, Shifting Racism,* Londres, Sage.
Yuval-Davis, N. y Anthias, F. (1989), *Women-Nation-State,* Basingstoke, Macmillan.
Yuval-Davis, N. y Saghal, G. (1992), *Refusing Holy Orders,* Londres, Virago.
Zizek, S. (1995), *Mapping Ideology,* Londres, Verso [ed. cast.: *Ideología: un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003].
Zubaida, S. (ed.) (1970), *Race and Racialism,* Londres, Tavistock Publications.

mapas

1. *Virtuosismo y revolución*
   La acción política en la época del desencanto
   Paolo Virno
   154 pp., 9 euros.

2. *Contrageografías de la globalización*
   Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos
   Saskia Sassen
   125 pp., 8,5 euros.

3 *En el principio fue la línea de comandos...*
   Neal Stephenson
   158 pp., 9,5 euros.

4. *El gobierno imposible*
   Trabajo y fronteras en las metrópolis de la abundancia
   Emmanuel Rodríguez
   188 pp., 9,5 euros.

5. *La fábrica de la infelicidad*
   Nuevas formas de trabajo y movimiento global
   Franco Berardi (Bifo)
   188 pp., 10.5 euros.

6. *Otras inapropiables*
   Feminismos desde las fronteras
   bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa...
   188 pp., 10 euros.

7. *Gramática de la multitud*
   Para un análisis de las formas de vida contemporáneas
   Paolo Virno
   160 pp., 9 euros.

8. *Capitalismo cognitivo*
   Propiedad intelectual y creación colectiva
   Y. Moulier Boutang, Antonella Corsani, M. Lazzarato et alli.
   160 pp., 10.5 euros.

9. *Software libre para una sociedad libre*
   R. M. Stallman
   320 pp., 18 euros.

10. *Plan sobre el planeta*
Capitalismo Mundial Integrado y revoluciones moleculares
Félix Guattari
140 pp., 10 euros.

11. *Derecho de fuga*
Para un análisis de las formas de vida contemporáneas
Sandro Mezzadra
184 pp., 12 euros.

12. *Cuando el verbo se hace carne*
Lenguaje y naturaleza humana
Paolo Virno
184 pp., 12 euros.

13. *Por una cultura libre*
Cómo los grandes grupos de comunicación utilizan la tecnología y la ley para clausurar la cultura y controlar la creatividad
Lawrence Lessig
302 pp., 18 euros.

14. *Micropolítica*
Cartografías del deseo
Félix Guattari y Suely Rolnik
384 pp., 20 euros.

15. *Por una política menor*
Acontecimiento y política en las sociedades de control
Maurizio Lazzarato
244 pp., 15 euros.

16. *El gobierno de la excedencia*
Postfordismo y control de la multitud
Alessandro De Giorgi
148 pp., 12,5 euros.

17. *Ciudades muertas*
Ecología, catástrofe y revuelta
Mike Davis
254 pp., 18 euros.

18. *El estado del mundo*
Contraperspectivas
Karl Heinz Roth
248 pp., 15 euros.

19. *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*
Dipesh Chakrabarty, Achille Mbembe, Robert Young, Nirmal Puwar, Sandro Mezzadra, Federico Rahola, Gayatri Spivak, Chandra Talpade Mohanty ...
288 pp., 22 euros.

20. *Producción cultural y prácticas instituyentes*
Líneas de ruptura en la crítica institucional
transform
245 pp., 15 euros.

21. *Postmetrópolis*
Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones
Edward S. Soja
594 pp., 35 euros.

22. *Mil maquinas*
Breve filosofía de las máquinas como movimiento social
Gerald Raunig
126 pp., 10 euros.

23. *Deseo (y) libertad*
Una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva
Montserrat Galcerán
208 pp., 14 euros.

24. *Código 2.0*
Lawrence Lessig
568 pp., 26 euros.

25. *Movilización global*
Breve tratado para atacar la realidad
Santiago López Petit
148 pp., 12 euros.

26. *Entre el ser y el poder*
Una apuesta por el querer vivir
Santiago López Petit
280 pp., 16 euros.

27. *La gran crisis de la economía global*
Mercados financieros, luchas sociales y nuevas escenarios políticos.
A. Fumagalli, S. Lucarelli, C. Marazzi, A. Negri y C. Vercellone
182 pp., 14 euros.

útiles

1. *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina*
   Precarias a la deriva
   274 pp., 12 euros.

2. *Nociones comunes*
   Experiencias y ensayos entre investigación y militancia
   Derive Approdi, Posse, Colectivo Situaciones, Colectivo Sin Ticket, Grupo 116...
   280 pp., 12 euros.

3. *La empresa total*
   Renato Curzio
   114 pp., 10,8 euros.

4. *Madrid. ¿La suma de todos?*
   Globalización, territorio, desigualdad
   Observatorio Metropolitano
   704 pp., 24 euros.

5. *Barómetro social de España*
   Colectivo Ioé
   472 pp., 25 euros.

6. *Innovación en la cultura*
   Yproductions
   222 pp., 14 euros

7. *¿Por nuestra salud? La privatización de los servicios sanitarios*
   CAS Madrid (Comps.)
   166 pp., 12 euros.

8. *Micropolíticas de los grupos.*
   Para una ecología de las prácticas colectivas
   David Vercauteren, Olivier «Mouss» Crabbé, Thierry Müller
   284 pp., 12 euros.

9. *Fin de ciclo*
   Financiarización, territorio y sociedad de propietarios en la onda larga del capitalismo hispano (1959-2010)
   Isidro López Hernández y Emmanuel Rodríguez López
   506 pp., 24 euros.